باب

ایسے یوگ اپنشدوں کے مطالعے سے جیسے کہ شانڈلیہ یوگ تتو، دھیان بندو، ہمس، امرت ناد، وراہ، منڈل براہمن، ناد بندو، اور یوگ کنڈلی ہیں معلوم ہوتا ہے کہ مختلف مذاہب میں یوگ کے اعمال کے بارے میں مختلف تغیرات ہوئے ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی سانکھیہ سے رغبت نہیں رکھتا ہے پس یوگ کی ہیئتیں شیووں اور شاکتوں

۲۲۹

کے اصولوں کے مطابق ترقی پاتی رہیں۔ اور منتر یوگ کی خاص صورت اختیار کیں۔ اور دوسری طرف بطور ہٹھ یوگ کے بڑھیں کہ اعصابی مشقوں کی باقاعدگی سے بذریعہ مستقل اعمال پر اسرار اور ساحرانہ کمالات پیدا کیے جاتے ہوئے قیاس ہو سکتے ہیں جو علاج معالجے اور دوسری مافوق قوتوں سے رل مل گئی تھیں۔ یوگ تتو اپنشد کہتا ہے کہ یوگ کی چار قسم ہیں منتر یوگ، لئے یوگ، ہٹھ یوگ، اور راج یوگ [1]۔ بعض وقت ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ویدانت کو ان پر اسرار اعمال سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ سانکھیہ نے مستعار لیا ہے۔ اودیوتکر کے خیالات جو اس سوتر پر ظاہر کیے گئے ہیں اُن سے اختلاف نہیں معلوم ہوتا ہے بلکہ سانکھیہ اور یوگ میں اتفاق نظر آتا ہے کہ "اندریان" ابھوتک ہوں۔

اور تعجب تو یہ ہے کہ واتسیاین اپنی بھاشیہ ۱/ ۲/ ۶ میں ویاش بھاشیہ ۳، ۱۳ کی ایک عبارت دیتا ہے اور اس پر تنقید کرتا ہے کہ اس میں تناقض ذات (ویرودھ) موجود ہے۔

[1] یوگ کے مصنف جگیش وے نے لکھا "دھارنا شاستر" جس میں یوگ سے بحث کی گئی ہے تنتر کے طریقے پر ہے نہ کہ پتنجلی کے۔ وہ جسم میں بہت سی جگہوں کا ذکر کرتا ہے (مثلاً دل، حلق، ناک کا سرا، تالو، پیشانی، دماغ کا بیچ) جو حافظے کے مرکز ہیں جہاں دلجمعی حاصل کرنا چاہیے، دیکھو واچسپتی کی تات پریہ ٹیکا، یا واتسیاین کی بھاشیہ جو اس نے نیائے سوتر ۳، ۲، ۳۴ پر لکھی ہے۔

باب

متحد کرنے کی سر توڑ کوششیں کی گئیں - ان اعمال کا اثر تنتر کی ترقی اور پوجا پاٹ کے دوسرے طریقوں میں بہت بڑھا ہوا تھا اور ہم ان کو فی الحال چھوڑ دیتے ہیں اس لیے کہ وہ فلسفیانہ حیثیت سے غیر اہم ہیں اور وہ ہماری موجودہ جد وجہد سے خارج بھی ہے

پتنجلی کے سانکھیہ میں جو یوگ کے اصول کا موضوع ہے جن سے اب ہم بحث کر رہے ہیں غالباً پتنجلی بید مشہور انسان ہے اس نے نہ صرف یوگ کے اعمال کی مختلف صورتوں کو جمع کیا ہے اور ان تصورات کو صاف کیا ہے جو یوگ سے متعلق نہ تھے یا نہ ہو سکتے تھے بلکہ ان سب کو سانکھیہ مابعد الطبیعیات سے مربوط کیا ہے اور ان کو ایسی صورت میں بدل دیا ہے جو ہم کو روایتاً پہنچتے ہیں - ہمارے اس خیال سے کہ پتنجلی، یوگ کا بانی نہیں ہے بلکہ مولف ہے اس کی تائید ویاس بھاشیہ کے دو مشہور شارحین واچسپتی اور وگیان بھکشو سے بھی ہوتی ہے سوتروں کے تحلیلی مطالعے سے ثبوت بہم پہنچ جاتا ہے کہ ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ یہ کوئی طبع زاد کوشش ہو بلکہ استادانہ اور بالنظم تالیف ہے جس میں معقول مضامین کے اضافے ہوتے رہے ہیں بطور تعریف و تقسیم پہلے تین باب منظم طور پر لکھے گئے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مواد تو پہلے کا سے موجود تھا اور پتنجلی نے ان کو کام میں لاکر باقاعدہ صورت دے دی جہاں تک نظام کی تشریح کا سوال ہے وہاں نہ تو مبلغانہ جوش و خروش ہے نہ دوسرے نظامات کے اصولوں کی تردید کی کوشش کی گئی ہے بجز اس کے کہ اپنے نظام کی تشریح کے لیے ان کی تردید کی ضرورت لاحق ہوئی ہو پتنجلی نظام کے قایم کرنے کا متمنی نہیں نظر آتا ہے وہ تو ان واقعات کو منظم کرنے میں مشغول تھا جو اس کے پاس تھے بودھوں کے خلاف نکتہ چینیاں آخری باب میں مذکور ہیں - یوگ کے اصولوں کا پہلے تین باب میں ذکر ہوا ہے اور یہ آخری باب سے

باب ۲۳۰

علیحدہ کر دیئے گئے ہیں جس میں کہ بودھوں کی رائے پر تنقید کی گئی ہے تیسرے باب کے آخر میں "اِتی" کے رکھنے سے (اس لفظ سے کسی تصنیف کا اختتام مراد ہوتا ہے) صاف ظاہر ہے کہ اُس کی یوگ تصنیف ختم ہوگئی۔ اور چوتھے باب کے آخر میں بھی "اِتی" ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساری کتاب ختم ہوئی، معقول ترین قیاس تو یہ ہے کہ آخری باب کسی اور شخص کا سوائے پتنجلی کے ہے جو دلیل کے لیے جدید سلسلوں کو مہیا کرنا چاہتا تھا جو یوگ کے رتبے کو قوی کرنے کے لیے داخلی نقطۂ نظر سے لازماً درکار تھے کہ بودھی مابعد الطبیعیات کے مفروضہ اعتراضات سے بچ سکے۔ ایک نمایاں تغیر دیا تو بوجہ اس کے ضمیمی حیثیت یا کسی دوسرے شخص کے ہاتھ کی کاریگری) آخری باب کے اسلوب بیان اور تین ابواب کے اسلوب بیان میں موجود ہے۔

آخری باب کے ۳۰ تا ۳۴ کے سوتروں میں وہی تکرار معلوم ہوتی ہے جو کچھ دوسرے باب میں کہا گیا ہے اور بعض مضامین اس طرح داخل کیے گئے ہیں جو سابقہ ابواب سے مباحث میں اچھی طرح سے بحث کیے جا سکتے تھے یہ باب غیر متناسب طور پر بیحد مختصر ہے اس لیے کہ اس میں صرف چونتیس سوتر ہیں جب کہ دوسرے ابواب میں اوسط سوتروں کا اکاون اور پچپن کے درمیان ہے۔

ہم اس مشہور یوگ کے مصنف پتنجلی کی امرکانی تاریخ کے مشکل سوال سے دوچار ہوتے ہیں۔ ویبر نے براہمن شت پتھ کے مصنف کاپیہ پتم چل سے اس کو مربوط کرنے کی کوشش کی ہے[1] ہم کاتیاین وارتک میں پتنجل نام پاتے ہیں جس کی تشریح متاخر شارحین نے بطور پتن تھہ انجلیہ یسمیٰ

---

[1] ہندوادب کی تاریخ مصنفۂ ویبر صفحہ ۲۲۳۔

باب ۲

(احتراماً جس کے لیے دونوں ہاتھوں کو جوڑا جائے)، لیکن صرف ناموں کے مماثل ہونے سے کسی نتیجے کا نکالنا دشوار ہے۔ بہرحال ایک دوسرا نظریہ بھی ہے جو اس بڑے مصنف کی تطبیق پر ہے جو پانی نی کا بڑا شارح ہے۔ اس کی کتاب مہابھاشیہ کے نام سے موسوم ہے کہ یوگ سوتر کا مصنف پتنجلی اور شارح ایک ہی شخص ہیں اس نظریے کو بہت سے یوروپین اہل قلم نے تسلیم کیا ہے، انھی ہندو شارحین کی تائید پر جو دونوں پتنجلی کو ایک سمجھتے ہیں۔ ان میں سے ایک تو پتنجلی چرت (رام بھدر دکشت) کا مصنف ہے لیکن وہ اٹھارھویں صدی سے قبل کا نہیں ہو سکتا ہے۔ شیورام کی شرح واسودتتا میں دوسرے کا نام آیا ہے اس کو آفریخت اٹھارھویں صدی کا بیان کرتا ہے اور دوسرے دودھار کے راجہ بھوج اور چکر پانی دت ہیں یہ چکر پانی دت چرک کا شارح ہے۔ یہ گیارھویں صدی عیسوی میں ہوا ہے۔ پس چکر پانی کہتا ہے کہ وہ اہی پتی (صنمی سردار سانپ) کی پوجا کرتا تھا جس نے اس کی پاتنجل مہابھاشیہ اور چرک کے ذریعے سے جسم و نفس و تقریر کے نقایص کو دور کر دیا ہے۔ بھوج کہتا ہے وہ مشہور اور نامور بادشاہ رن رنگ مل کے منور الفاظ کو فتح نصیب ہو جیو، جس نے اپنی گرامر لکھی، اور پاتنجل پر اس نے شرح لکھی، اور طب پر ایک کتاب لکھی جو راج مرگانک کہلائی، اس نے سانپوں کے سردار کی طرح جسم و نفس و تقریر سے ناپاکی دور کی، ویاس کا تعریفی بھجن (بڑے بڑے پکے عالموں نے اس کو الحاق تصور کیا ہے) ایسی ہی روایت پر مبنی ہے پس یہ ناممکن نہیں ہے کہ متاخر ہندو شارحین نے تینوں پتنجلی، قواعد داں، یوگ کے بانی اور طبی مصنف میں ابہام پیدا کر دیا ہے اور اس طبی مصنف سے جو کتاب منسوب ہے پاتنجل تنتر کہلاتی ہے جس کا حوالہ شیو داس نے اپنی شرح چرک دت میں دیا ہے جب کہ وہ دھاتوں کی حرارت کا ذکر کرتا ہے۔

۲۳۱

باب

پس پروفیسر جے۔ ایچ، ووڈ جامعۂ ہارواڈ ان شارحوں کی خفیف سی شہادت پر قواعد داں اور یوگ کے مصنف کو ایک ہی سمجھنے پر انکار کرنے کے لیے حق بجانب ہیں۔ یہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ مسلک قواعد کے بڑے بڑے شارحین خاموش ہیں جیسے بھرتری ہری، کائے یٹ، وامن، جیادتیہ، ناگیش وغیرہ۔ پس یہ امر کہ دونوں پتنجلی کو ایک سمجھنا درحقیقت متاخر زمانے کے یوگی اور طبی شارحین کا کام ہے۔ اگر دوسرے ثبوت ایسے ایک سمجھنے کے خلاف ہوں تو ہم قواعد داں اور یوگ کے مصنف کو ایک ہی نہیں سمجھ سکتے۔

اب ہم غور کرینگے آیا پتنجلی کی صرف ونحو کی تصنیف میں کوئی چیز ہم کو اس طرف لے جاسکتی ہے کہ وہ وہی مصنف نہیں ہے جو یوگ کا مصنف ہے۔ پروفیسر ووڈس کا قیاس ہے کہ دونوں پتنجلی کے فلسفیانہ تصور جوہر (دروبہ) میں اختلاف ہے پس وہ ایک شخص نہیں ہوسکتے۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ درویہ ایک موقع پر ویاس بھاشیہ میں کیفیات و اضاف کی دساماتیہ وشیش آتمک) وحدت بیان ہوئی ہے جب کہ مہابھاشیہ کے نزدیک درویہ جنس کی تعبیر کرتا ہے اور نسبتی کیفیات پر بھی۔ جس طرح بھی زور دیا جائے میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ ان تصورات میں کس طرح پورے طور پر مخالفت ہے علاوہ بریں ان

۲۳۲

دونوں رایوں کو ویادی اور واجپیاین (ویادی کے نزدیک کہ الفاظ کیفیات یا درویہ کا اظہار کرتے ہیں اور واجپیاین کے نزدیک الفاظ اضاف کا اظہار کرتے ہیں[1]) نے تسلیم کیا ہے حتیٰ کہ خود پانی نی نے ان دو مختلف تصورات کا اظہار "جاتیا کھیایا مے کسمن بہو وچنم انیہ ترسیام" اور "سروپانم ایک شیشم ایک وی بھگ تو" جبکہ مہابھاشیہ کے مصنف نے ان دو رایوں کو متحد کردیا ہے۔ اس سے یہ ثابت

---

[1] پتنجلی کی مہابھاشیہ ۱/۲/۶۴۔

باب

نہیں ہوتا ہے کہ یہ رائے ویاس بھاشیہ کے خلاف ہے اگرچہ ہم کو
یاد رکھنا چاہیے کہ اگر وہ ایسا کرتا بھی ہے لیکن سوتروں کے مصنف
کے خلاف کوئی بات ثابت نہیں ہوتی ہے علاوہ بریں مہا بھاشیہ
میں درویہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ چیز جو اپنے اجزا کا
خصوصی اجتماع ہے جیسے کہ گائے جو دُم، کھُر، سینگ وغیرہ پر مشتمل ہے۔
ہم کو اُس کی مشابہت مہا بھاشیہ کی عبارت "ایوت سِد دھاویئو بھید انو
گنہ سموھہ دِرویم" (باہمی اجزا کے ربط کا اجتماع درویہ کہلاتا ہے)
جہاں تک میں نے مہا بھاشیہ کا مطالعہ کیا ہے مجھے تو کوئی ایسی بات
نہیں معلوم ہوئی کہ دونوں پتنجلی کے ایک ہونے میں کوئی شبہہ
رہا ہو۔ اس میں کلام نہیں کہ رائے کے بارے میں بظاہر اختلافات
ہیں اور ان میں بھی پراتے قواعد دان اشخاص کی رائیں ہیں جن کی
تشریح کی گئی، اور ان کو متحد کیا گیا، یہ قطعی نامناسب ہوگا کہ قواعد داں
کی شخصی آرا کے بارے میں اندازہ کیا جائے۔ مجھے اس کا بھی کامل
یقین ہے کہ مہا بھاشیہ کا مصنف سانکھیہ یوگ مابعد الطبیعیات
کے بہت سے اہم مسائل سے آگاہ ہے۔ چنانچہ میں چند مثالوں کو
حوالے کے طور پر پیش کرتا ہوں:۔ نظریۂ گن (۱، ۲، ۴، ۶، ۴، ۱، ۳)
لاشے سے لاشے پیدا نہیں ہوتی کا سانکھیہ اصول (۱، ۱، ۵۶)،
تصورات زماں (۲، ۲، ۵، ۳، ۲، ۱۲۳) مشابہ چیزوں کا مشابہ
چیزوں کی طرف لوٹنے کا تصور (۱، ۱، ۵۰)، تغیر (ویکارم) کا تصور
بطور نئی کیفیتوں کی پیدائش گھُگن انتر دھان (۵، ۱، ۲، ۵، ۱، ۳) اندریہ
اور ابدھی کا امتیاز (۳، ۳، ۳، ۱۳۳)۔ ہم اس پر یہ اضافہ کر سکتے ہیں کہ
سپھوٹ کے بارے میں مہا بھاشیہ یوگ سے متفق ہے۔ اور جس کو
کوئی دوسرا ہندو فلسفے کا مذہب مشترک تسلیم نہیں کرتا ہے اور ان
دونوں میں ایک خارجی مشابہت بھی ہے کہ دونوں ایک ہی طریقے
پر اپنی تصانیف (اتھہ یوگا نوشا سنم اور اتھہ شبدا نوشا سنم شروع کرتے ہیں

"اب یوگ کی ہدایات (تعلیمات) کی تصنیف شروع کی جاتی ہے"
(یوگ سوتر) اور "اب الفاظ کی ہدایات (تعلیمات) شروع کی جاتی ہے"
(مہابھاشیہ)۔

باب ۲۳۳

اس سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ پروفیسر ووڈس نے جو دلایل یوگ سوتر کی تصنیف کی تاریخ کے مابین تین سو اور پانچ سو صدی عیسوی دی ہیں قطعی نہیں ہیں ان کی بنیاد کمزور ہے، اول تو اگر دونوں پتنجلی ایک نہیں ہو سکتے تو اس سے یہ نتیجہ کہاں نکلتا ہے کہ یوگ مصنف کو متاخر بیان کیا جائے، دوم مفروضی بودھی حوالہ[1] جو چوتھے باب میں ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے کہ وہ بعد کا اضافہ ہے۔ سوم، اگر اُن کو پتنجلی نے ہی لکھا ہے تو نہ چیئیک چِتّ تن ترَم دستو تد پرمانَکم تدا کِم سیات، تو اس سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ چونکہ واچسپتی نے مخالف مذہب کا اظہار کیا ہے اور کہتا ہے کہ وہ وگیان وادی طرز کا ہے تو ہم نتیجہ نکال لیں کہ وہ سوترواسو بندھو یا ناگارجن کا حوالہ دیتے ہیں اس لیے کہ ایسے تصورات کی تردید ان سوتروں میں کی گئی ہے جو ناگارجن کے بعد پہلے ترقی پا رہے تھے۔

پس ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ متاخر شارحین کی روایت قبول نہیں کی جا سکتی ہے کہ اس کو کافی وجہ قرار دیں کہ دونوں پتنجلی ایک ہیں اور ہم یوگ سوتروں کے انتقادی مطالعے اور مہابھاشیہ کی کتاب کے مقابلے سے کچھ معلوم نہیں کر سکتے کہ ہم اس طرف پہنچ جائیں اور کہہ سکیں کہ یوگ سوتروں کا مصنف دوسرے پتنجلی سے بعد میں

[1] یہ غور کرنا ضروری ہے کہ سب سے اہم بودھی (چوتھا ۲، ۱۶) حوالے میں غالباً ایک سطر ویاس بھاشیہ کی ہے جیسا کہ بھوج بہت سی شرحوں کو دیکھتا ہے وہ اپنی تمہید میں کہتا ہے کہ وہ اُس کو سوتر ہی شمار نہیں کرتا۔

باب ٹ

ہوا ہے۔

یوگ کے مصنف پتنجلی کے زمانے کی بابت اپنی آرا کو نظر انداز کرتا ہوا میں اظہار افسوس کرتا ہوں کہ دوسری تصنیف "کتاب پاتنجل" کا اضافہ کر کے ابہام کو بڑھا دیا ہوں۔ اس کتاب کا ذکر البیرونی نے کیا ہے۔ البیرونی اس تصنیف کو بیحد اہم خیال کرتا ہے اور وہ اس تصنیف کا ایک دوسری کتاب "سانک" (سانکھیہ) کے ساتھ ساتھ ترجمہ کرتا ہے جو کپل سے منسوب کی جاتی ہے۔ یہ کتاب مکالمے کے طرز پر لکھی گئی ہے جو اُستاد اور شاگرد کے درمیان ہوتا ہے یہ تو یقینی ہے کہ یہ کتاب موجودہ یوگ سوتر مصنفۂ پتنجلی نہیں ہے اگرچہ اس کا مقصد وہی ہے جو بالجبر الذکر کا ہے یعنی تلاش نجات اور روح کا اپنے دھیان کے معروض کے ساتھ اتحاد، اس کتاب کو البیرونی کتاب پاتنجل کہتا ہے اس لیے کہ وہ دوسری جگہ اُس کے مصنف کے بارے میں فارسی فقرے میں کہتا ہے اور جب اس کا ترجمہ کیا جائے تو "پاتنجل کی کتاب کا مصنف" ہوتا ہے۔ اس کی ایک فاضلانہ شرح بھی ہے جس میں سے البیرونی اقتباسات نقل کرتا ہے اگرچہ وہ مصنف کا نام ظاہر نہیں کرتا ہے اس میں خدا، روح، قید، کرم، نجات وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے جیسی کہ یوگ سوتر میں اور وہ طریقہ جس میں اُن کو بیان (جس حد تک کہ البیرونی کے کثیر اقتباسات سے اندازہ کیا جا سکتا ہے) کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان تصورات میں ایک حد تک تغیر ہوا ہے جو کچھ ہم یوگ سوتر میں پاتے ہیں۔ البیرونی میں تصور خدا کا بیان ہے اگر اس کا خیال کریں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے خدا اپنی لازماً آزاد وجود کی صفت کو باقی رکھتا ہے، وہ کلام کرتا ہے۔ ویدوں کو عطا کرتا ہے اور یوگ کی راہ بتاتا ہے اور لوگوں کو ایسے طور پر تلقین کرتا ہے کہ وہ لوگ وقوف سے سب کچھ حاصل کر سکتے ہیں جو اس نے اُن کو دیا ہے۔ خدا کا نام خود اُس کے وجود کا ثبوت ہے اس لیے کہ

۲۳۴

باب۸

کوئی شے ایسی وجود میں نہیں ہو سکتی کہ اس کا نام تو ہو اور وہ کوئی شے نہ ہو۔ روح اس کو دیکھتی ہے اور خیال اُس کی صفات پر غور کرتا ہے دھیان اس کے مرادف ہے کہ خود کو علیٰحدہ رہ کر اُس کی عبادت کی جائے اور بلا کسی مزاحمت کے اُس کی مشق کرنے سے فرد اسی میں کامل طور پر غرق ہو جاتا ہے اور روحانی مسرت حاصل ہو جاتی ہے۔[1]

روح کا تصور ویسا ہی ہے جیسا کہ ہم یوگ سوتر میں پاتے ہیں اور آواگون کا تصور بھی یکساں ہے، وہ خدا کی وحدت کے درمیان کی پہلی منزل پر آٹھ سدھی (کراماتی قوت) کا ذکر کرتا ہے اور پھر دھیان کی چار منزلوں کا بیان کرتا ہے جو یوگ سوتر کی چار منزلوں کے مثل ہے۔ وہ نجات کے حصول کے چار طریقے دیتا ہے پہلا ابھیاس (عادت) جو پتنجلی کا ہے اور اس ابھیاس کا معروض وحدت خدا ہے[2] دوسرا ویراگیہ کے بجائے ہے اور تیسرا خدا کی عبادت نجات حاصل کرنے کے لیے کرنا تاکہ نجات حاصل کرنے میں اس کی مہربانی ہو۔ (یوگ سوتر ۱، ۲۳، اور ۱، ۲۹) چوتھا جدید اضافہ ہے یعنی رساین یا کیمیا، نجات کے بارے میں وہی رائے ہے جو یوگ سوتر ۲، ۲۵، اور ۴، ۳۴ میں ہے لیکن ناجی حالت کو ایک جگہ پر

[1] یوگ سوتر ۱/۲۳ - ۲۹، اور ۲/۱،۴۵:- یوگ سوتر میں ایشور (خدا) کا ذکر ہے کہ وہ ازلی نجات یافتہ پرش، ہمہ داں، اور تمام اساتذۂ ماضیہ کا استاد ہے اس کا دھیان کرنے سے بہت سے موانعات دور ہو جاتے ہیں جیسے بیماری، جو یوگ کے عمل کی راہ میں مایل ہوتی ہے اس کو طمانیت کا ایک متبادل معروض سمجھا گیا ہے ویاس شارح کہتا ہے کہ وہ بہترین معروض ہے جس پر یوگی کی توجہ ہونی چاہیے تاکہ وہ اس پر توجہ کرے جو ایسا ارادہ کرتا ہے وہ آسانی سے توجہ حاصل کر سکتا ہے اور اُس کے ذریعے نجات حاصل ہوتی ہے۔ یوگ سوتروں میں وجود خدا کے بارے میں کوئی دلیل نہیں دی گئی ہے۔

[2] یوگ ۱،۲۔

باب

خدا میں غرق ہو جانا یا اس سے ایک ہو جانا، بتلایا ہے اور برہمہ کو اپنشد کے طریقے پر بطور ایک (اُور دھومول اوا کشا کھ اش وتھ) درخت کے بتلایا ہے جس کی جڑیں اوپر ہوں اور شاخیں نیچے زمین میں ہوں، اوپر کی جڑ پاک برہمہ ہے۔ تنہ وید ہے اور شاخیں اصول و عقاید اور مذاہب ہیں اور اُس کی پتیاں تعبیر و توجیہ کے مختلف طریقے ہیں، اس کی غذا تین قوتوں سے حاصل ہوتی ہے، عبادت کرنے والے کا مقصد درخت کو چھوڑ کر جڑوں کی طرف واپس جانا ہے۔

۲۳۵

اس نظام کا یوگ سوتر کے نظام سے یہ فرق ہے:-

(۱) کہ خدا کے تصور کو اس قدر اہمیت پیدا ہو گئی ہے کہ وہی صرف دھیان کا مقصد ہے اور اس میں غرق ہونا انجام ہے۔

(۲) یم اور نیم کی اہمیت بیحد کم کر دی گئی ہے۔

(۳) یوگ انضباط کی قدر و قیمت بطور جدا وسایل نجات بلا تعلق خدا، گم ہو گئی ہے جیسی کہ ہم کو یوگ سوتر میں ملتی ہے۔

(۴) نجات اور یوگ کی تعریف کی گئی ہے کہ خدا میں غرق ہو جانا ہے۔

(۵) برہمہ کا داخل کیا جانا۔

(۶) خود یوگ کی اہمیت ہی نظر انداز ہو گئی ہے کہ وہ ذہنی احوال کا انضباط ہے۔ (چت ورتی نرودھ)

(۷) رساین (کیمیا) کو نجات کے ذریعے کے طور پر داخل کیا ہے۔

اس سے ہم بخوبی فرض کر سکتے ہیں کہ یہ پتنجلی کے یوگ سوتر کی اساس پر یوگ کے اصول کا ایک نیا تغیر تھا۔ یہ ویدانت اور تنتر کی جانب ہے اور

لہ البیرونی سانکھیہ کی کتاب کا اپنا حوالہ دیتا ہوا احکام کی فہرست دیتا ہے جو عملاً وہی ہے جو یم اور نیم ہے۔ لیکن یہ کہا گیا ہے کہ ان کے ذریعے نجات حاصل نہیں ہو سکتی۔

باب۔ اس طرح غالباً یہ ایک عبوری کڑی ہے جس کے ذریعے یوگ سوتروں کا اصول اس طریقے پر شئی راہ سے داخل ہوا کہ اس کو ابن ترقی سے بہ آسانی جمع کیا جاسکتا ہے جو اس کو متاخر ویدانت، تنتر اور شیو اصولوں کی ترقی سے ہوئی[1]۔ جیساکہ مصنف بیان کرتا ہے کہ رسائن ذرایع نجات ہے تو ممکن یہ ہے کہ وہ ناگارجن کے بعد ہوا ہو اور غالباً وہی شخص ہو جس نے پاتنجل تنتر لکھی ہے جس کا حوالہ شیوداس نے کیمیاوی مادوں کے سلسلے میں دیا ہے اور جس کا ذکر ناگیش نے بطور "چرک پتن جلیہ" کیا ہے اور ہم یہ بھی فرض کر سکتے ہیں گو شک رہتا ہے کہ چکرپانی اور بھوج نے اس شخص کا حوالہ دیتے ہوئے مصنف مہابھاشیہ کو مطابق کرتے ہوئے ابہام پیدا کردیا اور یہ بہت ممکن ہے کہ چکرپانی اپنی سطر "پاتن جل مہابھاشیہ چرک پرتی سمس کرتیتی ہی" سے اس تصنیف کا حوالہ دیتا ہے جو پاتنجل کہلاتی تھی۔ اسی تصنیف کا شارح لوک دوئیپ، اور رساگروں کا تھوڑا ذکر کرتا ہے جو اس بیان کے مثل ہے جو دیاس بھاشیہ کی ۳/۲۶ میں دیے گئے ہیں اور اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ غالباً یہ کتاب اس وقت لکھی گئی جبکہ دیاس بھاشیہ نہیں لکھی گئی تھی یا اس نے وہ تقدس یا سند نہیں حاصل کی تھی، البیرونی کتاب کے بارے میں بیان کرتا ہے کہ اس زمانے میں بے حد مشہور تھی اور بھوج اور چکرپانی نے قواعد داں پتنجلی سے اس کو مطابق کرکے ابہام پیدا کردیا اس سے ہم بخوبی قیاس کرسکتے ہیں پتنجلی کی یہ کتاب کسی دوسرے پتنجلی نے تین سو چار سو سال دور عیسوی کے ابتدا کے مابین لکھی ہو اور اس کا امکان ہے جب ۳، ۴۴ میں دیاس بھاشیہ اسی کو بطور "راقی پتن جلی" بیان کرتا ہے وہ اسی پتنجلی کا ذکر کرتا ہو۔

۲۳۶

یوگ کا تصور میترائن اپنشد میں چھ انگ یا امدادی آلات پر مشتمل ہے یعنی:- پرانایام، پرت یاہار، دھیان، دھارنا، ترک،

[1] مقابلہ کرو پاشوپت درشن کا بیان سرو درشن سنگرہ۔

باب

سمادھی[1]۔

اس فہرست اور یوگ سوتروں کی فہرست سے مقابلہ کرنے میں معلوم ہوتا ہے کہ دو نئے اجزا شامل کیے گئے ہیں۔ آسن کی بجائے ترک رکھا گیا ہے۔ باسٹھ قسم کی بدعتوں کا ذکر جو برہم جال ست میں دیا گیا ہے اس سے ہم جانتے ہیں کہ ایسے لوگ بھی تھے جو دھیان کے تین مدارج سے یا بذریعۂ منطق و استدلال یہ یقین کرنے لگے تھے کہ تمام عالم بحیثیت مجموعی اور انفرادی ارواح ازلی ہیں۔ سمادھی یا دھیان کے مذہب کے آخر الذکر منطقی مذہب مل جل کر ایک جماعت مفکرین پیدا ہوئی جو شاشوت واد کہلائے اور سمادھی میں ترک کو داخل کرنے سے ہم بخوبی فرض کر سکتے ہیں کہ آخری انگ جو میترا ینی اپنشد میں دیا گیا ہے یوگ کے اصول کی قدیم ترین فہرست کا استحضار کرتا ہے جب کہ سانکھیہ اور یوگ ایک دوسرے سے متحد ہونے کے عمل میں تھے اور جب کہ سانکھیہ کا طریقۂ استدلال یوگ کے طریقۂ بحث سے الگ نہ ہوا تھا۔ ترک کی بجائے آسن، پتنجلی کی فہرست کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یوگ نے سانکھیہ سے الگ ایک طریقے پر ترقی کی ہے اہمسا (غیر مضرت) ستیہ (سچائی) استے یہ (چوری نہ کرنا) برہمچریہ (تجرد نفس) اپریگرہ (لالچ نہ ہونا) کا داخل کرنا بطور یم، اور شوچ (پاکیزگی) سنتوش کو (طمانیت) بطور نیم داخل کرنا، نظام اخلاقیات ہے جس کے بغیر یوگ کا تصور ناممکن ہے (سوتروں میں پہلی بار) اس سے اُس زمانے کا اظہار ہوتا ہے جب کہ بودھوں اور ہندوؤں کے درمیان مناظرے اور جھگڑے شدید نہیں ہوئے تھے۔ میتری، کرونا، موودتیا، اوپیکشا، کا داخل کرنا ہی اہم ہے چونکہ ہندو ادب کی کسی مشہور صورت میں ان کا ذکر نہیں پاتے جہاں کہ نجات کے موضوع پر

---

[1] میتری ۶، ۸۔

۲۲۷ بحث ہوئی ہے۔ آچار آنگ سوتر، اترادھیئے ین سوتر، سوترکرتانگ سوتر سے شروع کرکے، اوماس وتی کی تتوارتھا دھگم سوتر سے گزرتے ہوئے ہیم چندر کی یوگ شاستر تک ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ جین اپنے یوگ کے انضباط کو اخلاقیات کے نظام کے اساس پر قایم کر رہے تھے جو یموں سے ظاہر ہوا تھا، اور وہ رائے جو البیرونی کی پاتنجل میں ظاہر کی گئی ہے۔ کہ ان سے نجات حاصل نہیں ہو سکتی ہے یہی امر ہندوؤں اور جینیوں میں آیندہ چل کر باعث اختلاف ہوا یوگ کا اہم خاصہ اس کا کامل قنوطی انداز ہے۔ اس کام سے بحث کرنا بہ تعلق یوگ کے تصدیب العین اور دائرۂ عمل کے بیان بودھوں کی چار مقدس صداقتوں کے مثل ہے۔ یعنی الم، ماخذ الم، انسداد الم، اور انسداد الم کا راستہ۔[1] مزید سمسار (آواگون) کا چکر، بہ تعلق الم، پیدایش، فنا، پیدایش دوبارہ، وغیرہ یہ نمایاں درجۂ مشابہت علل کے چکر کے ساتھ قدیم بودھ مت میں بیان کیا گیا ہے۔ اَودیا مجموعے میں اول ہے لیکن اس اودیا کو شنکر کی ویدانت اودیا سے خلط ملط نہ کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ یہ بودھی طرز کی اودیا ہے۔ یہ فریب کی کائناتی قوت نہیں ہے نہ وہ پر اسرار ابتدائی گناہ کے مثل ہے لیکن اس کا حصول ارضی ملمسی حقیقت کے دائرے میں ہے یوگ کی اودیا چار مقدس صداقتوں کی جہالت ہے اور ہم اس سوتر میں ان کو پاتے ہیں۔ انِتیا شوچی دُکھ کھانا تمسو نتیہ شوچی دُکھ کھات تکھیاتر اودیا (دوسرا۔ ۵)۔

ہماری ہستی کا سبب ہمارے زندہ رکھنے کا ارادہ (ابھی نی ویش) ہے "یہ ہمارا گھیرنے والا گناہ ہے کہ ہم ارادہ کرتے ہیں کہ وجود میں آئیں اور ہم ارادے سے خود ہوں گے اور ہم ارادہ کرتے ہیں کہ

---

[1] یوگ سوتر۔ دوسرا۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷ اور ویاس بھاشیہ۔ دوسرا۔ ۱۵۔

باب

ہمارا وجود، وجود اور وسعت کے دوسرے اقسام سے شیر و شکر ہو، نہ ہونے کے ارادے کی نفی ہمارے وجود کو بالآخر قطع کرنا ہے[1]، بودھ مت کے بارے میں یہ صحیح ہے جیسا کہ یوگ ابھی نی ویش پر صادق آتا ہے اس اصطلاح کو وضع کیا گیا اور پہلی بار یوگ میں استعمال ہوئی کہ بودھ کے تصور کے موزوں ہو، جیسا کہ میں جانتا ہوں کسی بھی دوسرے ہندو ادب میں اس مفہوم میں تسلیم نہیں کی گئی۔ اس سلسلے میں میرا مقصد ان امور کو بیان کرنے کا یہ ہے کہ اصلی یوگ سوتروں (پہلے تین باب) کے بارے میں یہ صورت ہے کہ یہ اس وقت مدون ہوئے جبکہ بودھ مت کی متاخر صورتوں کی ترقی نہیں ہوئی تھی۔ اور جبکہ ہندو، بودھ، جین کے مابین تنازعات ایسی منزل تک نہ پہنچے تھے کہ آپس میں ایک دوسرے سے لین دین کو پسند نہ کریں چونکہ یہ امر قدیم بودھ مت پر صادق آتا ہے اس لیے میں یہ خیال کرنے پر مائل ہوں کہ یوگ سوتروں کے پہلے تین باب کی تاریخ کا زمانہ دوسری صدی عیسوی کے قریب قریب قرار دیا جائے۔ چونکہ اس امر کی شہادت نہیں ہے کہ صرف ونحو کا مصنف پتنجلی اور یوگ کا مصنف ایک ہی شخص ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ہم ان دونوں کو ایک ہی سمجھ سکتے ہیں[2]۔

۲۳۸

روح یا پرش کے متعلق سانکھیہ اور یوگ کا اصول (صفحہ ۲۳۸)

سانکھیہ فلسفے میں دو اصول تسلیم کیے گئے ہیں ارواح اور پرکرتی

---

[1] اولڈنبرگ کی بودھ مت۔

[2] دیکھو یوگ فلسفہ بہ تعلق نظامات ہند و فکر باب دوم مصنفہ ایس، این داس گپتا،

سب سے اہم امر اس مطابقت کی تائید میں یہ ہے کہ دونوں پتنجلی نے دوسرے ہندو نظامات کے خلاف اصول اسپھوٹ تسلیم کیا ہے حتیٰ کہ اس کا انکار سانکھیہ نے کیا ہے۔

اسپھوٹ کے اصول کے بارے میں میری کتاب مطالعۂ پتنجلی کا انڈکس اول دیکھیے۔

باب جو مادّے کا اصل اصول ہے جینی روحوں کے مانند ارواح بیشمار ہیں۔ لیکن خصایص وکیفیات میں نہ وہ صرف بڑے وچھوٹے جسموں میں اتصال وانتشار کرتی ہیں بلکہ ہمیشہ سب پر چھائی ہوئی ہیں اوران جسموں میں سمائی ہوئی نہیں ہیں جن میں وہ ظاہر ہوتی ہیں اس سے جسم ونفس کا تعلق ملا ہوا ہے اور جو نفسی مظاہر روح سے پیدا ہوتے ہیں تو اس کی تعبیر نفس کے تجربے سے ہوتی ہے۔ روحیں بہت ہیں اگر ایسا نہ ہوتا (سانکھیہ دلیل) تو ہر روح کی پیدایش پر سب پیدا ہو جاتیں۔ اور ہر روح کی موت پر سب مر جاتیں[1]

روح کی اس حقیقی ماہیت پر غور کرنا بہت دشوار ہے لیکن سانکھیہ فلسفے کے علم کے لیے یہ واقفیت حاصل کرنا ضروری ہے اور یہ ارواح جینی روح کی طرح نہیں ہے کہ اننت گیان، اننت درشن، اننت سکھ اور اننت ویریہ سے موصوف ہو۔ سانکھیہ کی روح ہر صفت سے خالی ہے لیکن اس کی فطرت خالص شعور مطلقہ (چیت) ہے۔ سانکھیہ کا نقطۂ نظر ویدانت سے مختلف ہے۔ اول تو یہ روح کو خالص فہم اور آنند کی ماہیت نہیں سمجھتا ہے[2] سانکھیہ کے نزدیک، آنند مسرت کا دوسرا نام ہے اور جب ایسی صورت ہے تو وہ پرکرتی سے متعلق ہے اور روح کی فطرت کا جزو نہیں بنتی ہے۔ دوم، ویدانت کے نزدیک انفرادی روح (جیو)

۲۳۹ روح واحد یا شعور خالص برہمہ کے فریبی مظاہر کے بجز اور کچھ نہیں ہے۔ لیکن سانکھیہ کے نزدیک تمام کی تمام حقیقی اور کثیر ہیں۔

سانکھیہ کی بہترین دلچسپ خصوصیت جیسی کہ ویدانت کی ہے۔ وہ علم کی تحلیل ہے۔ سانکھیہ کے نزدیک ہمارا چیزوں کا علم محض تمثیلی تصویروں یا شبیہوں کی طرح ہے خارجی چیزیں درحقیقت مادّی ہیں لیکن نفس کی شبیہیں اور حسی مواد جن کی آنے جانے کی کیفیت کو علم کہتے ہیں یہ بھی ایک

---

[1] کاریکا ۱۸۔

[2] تتو پردیپکا مصنفہ چیت سکھ ۴۔

باب

مفہوم سے حسی یا دی مواد ہی ہیں اس لیے کہ وہ خارجی چیزوں کی طرح اپنی ماہیت میں محدود ہے۔ حسی مواد اور شبیہیں آتی جاتی ہیں اور وہ اکثر خارجی چیزوں کی تمثیل یا تصویریں ہیں اس لیے اس مفہوم کے لحاظ سے اُن کو مادّی سمجھنا چاہیے لیکن وہ مادّہ جس سے اُن کی ساخت ہوتی ہے سب سے زیادہ لطیف ہے یہ نفسی شبیہیں کبھی شعوری نہیں ہوتیں، اگر کوئی جدا اصول شعور نہ ہوتا، جس کے تعلق سے تمام شعوری سطح تعبیر کی جاسکتی کہ وہ تجربۂ شخصی کے طور پر ہے۔[1] ہم آگاہ ہیں کہ تمام اپنشد روح یا آتما کو خالص اور لامحدود متصور کرتے ہیں اور اس کو علم کی صور، تصورات اور تصویروں سے ممیز سمجھتے ہیں۔ ہم اپنی تحلیل نفسی کے عام طریقے سے معلوم نہیں کرسکتے کہ علم کی صور کے تحت کوئی دوسرا اصول کارفرما ہے جو نہ تغیر سے متصف ہے نہ صورت سے لیکن نور کی طرح ہے جو صورتوں کو جو ساکت تصوری ہوتی ہیں منور کرتا ہے جو کہ نفس پر وارد ہوتی ہیں۔ ذات نور کے سوائے کچھ نہیں ہے ہم سب کے سب اپنی ذات کا ذکر کرتے ہیں لیکن ہم ذات کے نفسی تصور سے واقف نہیں، جس طرح دوسری چیزوں سے آگاہ ہیں۔ تاہم اپنے تمام علم میں اپنی ذات سے باخبر ہیں۔ جینیوں کا قول ہے کہ روح کرم کے مادّے سے مستور ہے۔ اور علم کے ہر فعل سے یہ مراد ہے کہ ذرا نقاب ہٹ جاتا ہے، سانکھیہ کے نزدیک ذات علم کی شبیہ کے طور پر نہیں پائی جاتی ہے اس لیے کہ وہ ممیز، ماورائی اصول ہے۔ اور اس کی حقیقی نوعیت جیسی کہ ہے وہ علم کے لطیف مادّے سے ماورا یا پس پشت ہے۔ ہمارے وقوف لطیف نفسی جوہر کے مرکب

---

[1] تتو کومدی ۵، یوگوارتیک چوتھا، ۲۲، وگیان امرت بھاشیہ صفحہ ۴۷، یوگوارتیک اور تتو وی شاردی ۱۰۴، ۱۱، ۶، ۸، ۱۰، ۲۰، ویاس بھاشیہ ۱۰۶، ۷۔

باب

یا آمیزش ہیں جس حد تک، وہ محض صور یا شبیہ ہیں وہ اس منقوش یا دبان کی طرح ہے جو اندھیرے میں ڈوبا ہوا ہے اور اس بادبان پر باہر سے چھپائی ہوتی ہے اور ہلتا ہے اور تصویریں ایک دوسرے کے بعد روشنی میں آتی ہیں اور منور ہو جاتی ہیں پس ایسی ہی حالت ہمارے علم کی ہے ذات کی خاص صفت یہ ہے کہ وہ نور کی طرح ہے بغیر اس کے سارا علم بے نور ہو گا، مادّے کی خصوصیات صورت اور حرکت ہیں۔ اور جس حد تک علم صرف محدود صورت اور حرکت ہے وہ بالکل مادّے کی طرح ہے۔ لیکن ایک دوسرا اصول ہے جو علم کی ان صورتوں کو روشن کرتا ہے اور جس کے اثر سے ان میں شعور پیدا ہوتا ہے یہ شعور (چیت) کا اصول خود الگ ادراک نہیں کیا جا سکتا ہے۔ علم کی ہماری تمام صورتوں میں یہ اصول موجود رہتا ہے اس کا اظہار ممیز طور پر استاج سے ہوتا ہے۔ شعور کا یہ اُصول نہ حرکت رکھتا ہے نہ صورت رکھتا ہے نہ کیفیت سے موصوف ہے نہ ناپاکی رکھتا ہے[1]۔ مبادی علم کی تحریک اس کے تعلق سے وقوع پذیر ہوتی ہے۔ اور یوں منور ہوتی ہے جس طرح کا شعور ہو خود کو آشکار کرتی ہے۔ جو علم کے تمام تغیرات اور لذت والم کے تجربات وجود پر مبنی ہے۔ علم کی ہر حد سوائے لطیف مواد علم ادراکیا ہے۔ ہر حد تصویر یا شبیہ ہے، علم کی ہر حد کے ساتھ بیداری یا شعور کی تنویر ہے۔ یہ اصول شعور کا ظہور ہے۔ علم کا انکشاف ذات کے کسی جزو کا انکشاف یا بے نقابی نہیں ہے۔ جیسا کہ جینی فرض کرتے ہیں بلکہ یہ انکشاف ذات ہے جس حد تک علم خالص بیداری، خالص تنویر اور خالص شعور ہے۔

۲۴۰

---

[1] یہ بات غور طلب ہے کہ علم میں جو دو پہلو ہیں ان کی تعبیر دو حدود سے سانکھیہ کرتا ہے یعنی واقفیت کا ربطی عنصر جیسے (چیت) اور مافیہ (بدھی) جو نفس کے مادے کی صورت ہے جس سے حسی مواد اور تصویر کا استحضار ہوتا ہے، اول الذکر کے عکس کا مابعد الذکر میں واقع ہونا وقوف ہے۔

باب ۷

جس حد تک علم یا شبیہ کا تعلق ہے یہ انکشاف ذات نہیں ہے بلکہ
بے نور مواد علم ہے۔
بُدھ کے پیرووں نے علم کو اُس کے ممیز اصلی اجزا میں تحلیل
کیا ہے اور ان کے نزدیک ان اجزا کے متحد ہونے سے شعوری احوال
پیدا ہوتے ہیں۔ یہ امتزاج ذات کا وہمی تصور ہے چونکہ وحدت یا
امتزاج مستقل وجود نہیں بلکہ عارضی ترتیب ہے۔ بہر حال سانکھیہ
کے نزدیک ذات خالص چیت ہے، نہ محض دھوکا نہ تجرید، وہ مقرون ہے
لیکن ماورا ہے اس کے چھو جانے سے لطیف مادے کے علمی مرکب
کی تحریکات میں یگانگت حاصل ہوتی ہے ورنہ وہ لا غایت اور مبہم رہتا،
اس اصول فہم سے ملنے پر وہ انسان کے باقاعدہ اور مربوط تجربے
کے طور پر تعبیر ہوتے ہیں اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ مفہومہ ہوئے۔
۲۴۱
مفہومہ سے مراد ہے انسان کے تعلق سے واقعات کی تعبیر یا اظہار یا
علم کا واقع ہوتا اس طرح کہ اُس کو نظام تجربہ بنا سکیں، فہم کا یہ اصول پُرش
کہلاتا ہے، سانکھیہ کے نزدیک ہر فرد کا جدا پرش ہے اور یہ خالص
فہم کی نوعیت کا ہے بہر حال ویدانت کا آتما سانکھیہ کے پرش سے یوں
مختلف ہے۔ کہ وہ خالص فہم کی فطرت کا ہے اور اس میں واحد ہے
اور یہی حال خالص ذات اور خالص انند کا ہے وہی صرف حقیقت ہے
اور فریبی مایا سے یہ حقیقت کثرت نظر آتی ہے۔

فکر اور مادہ

یہ اعتراض فطری طور پر پیدا ہوتا ہے کہ اکثر علم کی اشکال ایسی ہی قسم
کے مادے سے بنی ہیں جیسے مادے سے کہ معروضی اشکال تو اس کو پرش
منور کیوں کرے اور خارجی مادی چیزوں کو کیوں نہ منور کرے سانکھیہ کا جواب

باب

یہ ہے کہ علمی مرکب بلاشک خارجی چیزوں سے اس طرح مختلف ہے کہ وہ
بے حد لطیف تر اور وہ صورت پذیری اور نیم شفافی کی خاص کیفیت کے
غلبے سے موصوف ہے جو پرش کی روشنی کے مماثل ہے یوں انجذاب نور
اور انعکاس کے لیے موزوں ہے۔ خارجی ٹھوس مادے کے دو
خصوصی اصول کمیت اور توانائی ہیں لیکن اُس کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ
وہ روا رکھتا ہے کہ ہمارا نفس اس کا عکس لے سکے مادے کا یہ فکری عکس
مزید ایک خاص ترجیح نیم شفافی کی رکھتا ہے کہ چت کا عکس لے سکے جو
فہم کا بیحد شفاف ماورائی اصول ہے۔ خارجی ٹھوس مادے کی اساسی
خصوصیت اُس کی کمیت ہے۔ توانائی ٹھوس مادے اور لطیف فکری
مواد دونوں میں مشترکہ ہے۔ لیکن فکری مواد میں کمیت کم سے کم ہے لیکن
نیم شفافی کی استعداد یا جس کو فہمی مواد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے وہ
فکری مواد میں سب سے زیادہ ہے اگر ٹھوس مادے میں نیم شفافی کی کوئی
خصوصیت نہ ہوتی جس سے فکر متصف ہے تو وہ خود کو معروض فکر
نہ بنا سکتا۔ اس لیے کہ فکر خود کو صورت، رنگ اور چیز کی دوسری
خصوصیات میں تبدیل کرتی ہے جو چیز کو چیز بناتی ہے۔ فکر مادے کی
نقل نہ کر سکتی اگر مادہ ایسے جواہر سے موصوف نہ ہوتا جس سے نقل ہوتی
یہ شکل پذیر وجود (ستو) جو فکر میں بیحد غالب ہے اور وہ مادے میں کم ہے
اسی طرح فکر میں کمیت کلی معلوم نہیں ہوتی لیکن چند ایسے تصورات فکر
جو کمیت سے متلازم ہیں۔ وہ فکر میں قابل تمیز ہیں۔ پس شبیہ فکر محدود ہیں ۲۴۲
جدا ہیں۔ حرکت رکھتی ہیں اور کم و بیش ان کی صاف صاف صورتیں ہیں۔
وہ شبیہ مکان میں وسعت پذیر نہیں ہوتیں لیکن وہ مکان کو منحصر کر سکتی ہیں فکر (ستو)
کا شفاف اور لچکدار عنصر حرکت (رج) کے تلازم کے ساتھ تمام معروضات
کے بیک وقت انکشاف پر منتج ہوتا لیکن کمیت مادہ یا میلان مزاحمت
(تم) کی وجہ سے علم ایک شبیہ سے دوسری شبیہ پر پہنچتا ہے اور چیزوں کو
متوالی طریقے پر ظاہر کرتا ہے۔ بدھی (فکری مواد) میں سارا علم موجود ہے

باب ۸

گو یا کہ وہ پوری تاریکی میں ڈوبا ہوا تھا اور حقیقی علم ہماری نظر کے سامنے آتا ہے گویا کہ تاریکی یا نقاب کا پردہ پرش کی روشنی کے عکس کے سبب اُٹھ گیا ہے۔ یہ خصوصیت علم کہ تمام اس کے ذخیرے پوشیدہ ہیں گویا کہ کسی لمحے میں گم ہو گئے تھے اور صرف ایک تصویر یا تصور ایک وقت انکشاف کے دائرے میں آتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علم میں ایک عنصر مزاحمت ہے جو اپنی پوری واقعیت کو ٹھوس مادے یا کمیت مادہ میں ظاہر کرتا ہے پس فکر اور ٹھوس مادے تین عناصر سے بنے ہوئے ہیں، یعنی فہمی مواد (ستو) کی شکل پذیری، توانائی کا مواد (رج) اور کمیت مادہ کا مواد (تم) یا عنصر مزاحمت، ان میں سے دو موخر الذکر ٹھوس مادے میں اور اول الذکر فکر میں غالب ہوتے ہیں۔

احساسات - آخری جواہر[1]

اس سلسلے میں ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ فکر اور مادے کی تحلیل میں حس کا کیا مقام ہے۔ سانکھیہ تسلیم کرتا ہے کہ وہ تین خصوصی اجزا جن کی اب ہم نے تحلیل کی ہے وہ جواہر حسیہ ہیں۔ ہمارے شعور کا سب سے دلچسپ پہلو حس ہے یہ ہمارے احساسات میں ہی ہوتا ہے کہ ہم اپنے افکار کا اس طرح خیال کرتے ہیں کہ وہ ہمارے ہی حصے ہیں اگر ہم کسی ایسے تصور کی تحلیل کریں جو اپنے پہلے ظہور کے وقت خام اور ناقص احساسات پر مشتمل ہو تو وہ شبیہ سے زیادہ ایک دھکا ہوتا ہے اور ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہمیں شبیہ سے زیادہ ایک حسی کمیت محسوس ہوتی ہے حتیٰ کہ ہماری روزمرہ زندگی میں جو عناصر فعل علم سے قبل ظاہر

---

[1] کاریکا ۱۲، مع گوڈپاد، اور نارائن تیرتھ۔

باب ۷

ہوتے ہیں غالباً وہ محض احساسات ہی ہیں۔ ہم جیسے جیسے ارتقا کے پیمانے کے نیچے آتے ہیں تو غیر شعوری افعال اور مادے کی نسبتیں حس کے خام مظاہر کے ساتھ ہوتی ہیں جو کبھی بھی سطح علم سے اوپر نہیں آتیں جتنا ارتقا کا پیمانہ نیچا ہوگا اُتنا ہی حس کی شدت کم ہوگی۔ آخر الامر ایک ایسی منزل آجاتی ہے جہاں پر مادی مرکب حسی ردعمل کو پیدا نہیں کرسکتے، بلکہ صرف طبعی ردعمل کو نمودار کرتے ہیں پس احساسات شعور کا اولین راستہ ہیں۔ جہاں پر ہم اُس کو خواہ ارتقا کے نقطۂ نظر سے دیکھیں یا شعور کی پیدائش کے نقطۂ نظر سے جن کو ہم مادی مرکب کہتے ہیں وہ ایک منزل پر پہنچ کر حسی مرکب ہو جاتے ہیں اور جن کو ہم حسی مرکب کہتے ہیں وہ نزول کی ایک منزل پر مادی ردعمل کے ساتھ محض مادی مرکب میں ڈوب جاتے ہیں پس احساسات اشیا بذات خود ہیں یہ آخری جواہر ہیں جن سے شعور اور خام مادہ بنا ہے، عام طور پر ایک دشواری محسوس ہوگی کہ احساسات کو آخری جواہر فرض کریں جن سے خام مادہ اور شعور بنا ہے اس لیے کہ ہم اس بات کے زیادہ عادی ہیں کہ احساسات کو محض موضوعی سمجھیں۔ لیکن اگر ہم سانکھیہ کی تحلیل پیش نظر رکھیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ فکر اور مادہ دونوں چند لطیف جواہر کے تغیرات کے سوا کچھ نہیں اور یہ جواہر اپنی اصل میں بجز حسی اعیان کے تین اقسام کے اور کچھ نہیں۔ فکر اور مادے کی تین اصولی خصوصیات ہم سابقہ فصل میں دیکھ چکے ہیں وہ تو محض حسی جواہر کے تین نمونے ہیں۔ ایک قسم احساسات کی وہ ہے جس کو ہم پُر الم کہتے ہیں اور دوسری احساسات کی قسم ہے جس کو پُر لذت کہتے ہیں اور ایک قسم ایسی بھی ہے جو نہ پُر الم ہے نہ پُر لذت، بلکہ جہالت، اُداسی (ویشاد) سستی ہے۔ اسی طرح ان مظاہر کی تین اقسام لذت، الم اور سستی کے مماثل اور مادی طور پر بطور تنویر (پرکاش) توانائی (پرورتی)، مزاحمت (نی یم)، اور حسی جواہر کے تین نمونے ہیں۔ جن کو ہم آخری چیزیں خیال کریں جن سے خام مادے کے

۲۴۴

باب

مختلف اقسام اور فکر مع اپنے مختلف تغیرات کے بنے ہوئے ہیں۔

گن[1]

(صفحہ ۲۴۳)

سانکھیہ کے فلسفے میں آخری لطیف اعیان کے تین نمونے گن کہلاتے ہیں سنسکرت میں گن کے تین معنی ہیں یعنی کیفیت، رسی اور غیر مبادی کا۔ یہ اعیان بہر حال جواہر ہیں نہ کہ محض کیفیات، اس سلسلے میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ سانکھیہ فلسفے کی رو سے کیفیات کا جداگانہ وجود نہیں ہے اس کے نزدیک کیفیت کی ہر اور ہر ایک وحدت جوہر کی ایک وحدت ہے۔ اور جس کو ہم کیفیت کہتے ہیں وہ لطیف وجود کی صورت یا خاص مظہر ہے۔ چیزیں کیفیت نہیں رکھتیں لیکن کیفیت صرف اس طریقے کو کو ظاہر کرتی ہے جس میں کہ جوہر ردعمل کرتا ہے۔ ہر معروض جس کو ہم دیکھتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ معروض بہت سی کیفیتوں سے موصوف ہے لیکن سانکھیہ کے نزدیک کیفیت کی ہر اور ہر ایک نئی وحدت کے مماثل ایک لطیف مماثل وجود ہے خواہ یہ نئی کیفیت کتنی ہی عمدہ اور لطیف ہو۔ اسی وجود کے ردعمل کو ہم بطور کیفیت تعبیر کرتے ہیں یہ امر نہ صرف خارجی مفروضات کی کیفیات پر صادق آتا ہے بلکہ نفسی کیفیات پر بھی، ان آخری اعیان کو اس طرح گن کہتے ہیں غالباً یہ تصور پیدا کرتے ہیں کہ وہ اعیان ہیں جو اپنے مختلف تغیرات کے ذریعے سے خود کو بطور گن یا کیفیات ظاہر کرتے ہیں یہ لطیف اعیان جن کو گن بھی کہتے ہیں یعنی رسیاں،

۲۴۴

---

[1] یوگ وارتک ۱۱، ۱۸، بھاو اگنیش کی تتو آرتھیہ آرتھہ دیپن صفحہ ۱ تا ۳، وگیانام ریت بھاشیہ صفحہ ۱۰۰۔ تتو کومدی ۱۳، گوڈپاد اور نارائن تیرتھ کو بھی دیکھو۔

باب ۷ اس لیے وہ رسیوں کی طرح ہیں جن سے روح بندھی ہوئی ہے گویا وہ فکر اور مادّہ ہیں اُن کو گن بھی کہتے ہیں کہ ثانوی اہمیت کی چیزیں ہیں۔ اگرچہ یہ مستقل اور ناقابل فنا ہیں وہ مسلسل اپنے اکٹھے ہونے اور پھر اکٹھے ہونے کے باہمی عمل کے ذریعے تغیر اور تبدل برداشت کرتے ہیں اور اس طرح روحوں (پرش) کی طرح ابتدائی اور ناقابل تغیر نہیں ہیں۔ علاوہ بریں عالمی عمل کا مقصد پرشوں کی نجات اور لطف اندوزی ہے مادّی اصول بالطبع بطور مبادی اہمیت کے خیال نہیں کیا جا سکتا ہے لیکن خواہ کوئی بھی مفہوم کی جانب ہمارا میلان ہو کہ گن کا نام جائز رکھیں جیسا کہ ان لطیف اعیان پر عاید کیا جاتا ہے یہ بات ذہن نشین رہے کہ یہ جوہری اعیان یا لطیف جواہر ہیں نہ کہ تجریدی کیفیت۔ یہ گن تعداد میں لاشمار ہیں لیکن ان کی تین اصلی خصوصیت کی بنا پر، ان کو تین طبقوں یا نموتوں میں ترتیب دیا گیا ہے جو ستو (فہمی مواد) رج (توانائی کا مواد) اور تم (کمیت کا مواد) کہلاتے ہیں۔ ایک لاانتہا تعداد لطیف جواہر کی، جو خود تنویر یا تشکل پذیری کی چند خصوصیات میں متفق ہے ستو گن کہلاتے ہیں۔ اور وہ جو مزاحمت، کمیت، مادیت کے عناصر کا کام کرتے ہیں تم گن کہلاتے ہیں۔ یہ لطیف گن جواہر مختلف اندازوں میں ملے ہوئے ہیں (یعنی ستو جواہر کی زیادہ تعداد مع رجوں یا تموں کی کمتر تعداد کے تموں کے جواہر کی زیادہ تعداد کے ساتھ رجوں، ستوں کی کمتر تعداد اور اسی طرح مختلف اندازوں میں) اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مختلف جواہر مختلف کیفیات کے ساتھ وجود میں آتے ہیں۔ اگرچہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں جبکہ مختلف اندازوں میں ملائے جاتے ہیں۔ وہ آپس میں ایک دوسرے پر باہم ردعمل کرتے ہیں یوں اُن کے ملے جلے نتیجے سے نئی نئی خصوصیت، کیفیت اور جوہر پیدا ہوتے ہیں۔ بہرحال ایک، اور صرف ایک منزل ہے جس میں گن مختلف ۲۴۵ اندازوں میں گڈمڈ نہیں کیے جاتے ہیں اس حالت میں گن ہر ایک جوہر

باب ۷

دوسرے گن کے ہر ایک جوہر سے تضاد رکھتا ہے اور یوں اُن کے برابری باہم تضاد سے توازن پیدا ہوتا ہے جن میں کسی بھی گن کی خصوصیت غالب نہیں ہوتی، یہ وہ حالت ہے جو تمام خصوصیات سے قطعی معری ہے، اور پورے طور پر بے ربط، بے تعین اور غیر محدود ہے یہ بے کیف اور بسیط باہم جنیت ہے یہ وجود کی وہ حالت ہے کہ گویا وہ غیر وجود ہے۔ گنوں کے باہمی توازن کی حالت پر کرتی کہلاتی ہے اس حالت کو نہ موجود نہ غیر موجود کہہ سکتے ہیں اس سے کوئی غایت نہیں حاصل ہوتی۔ لیکن یہ قیاساً تمام چیزوں کی ماں ہے بہرحال یہ سب سے پہلی منزل ہے جس کے شکست ہونے سے بعد میں چل کر تمام تغیرات وقوع میں آتے ہیں۔

۱۴۵

پرکرتی اور اس کا ارتقا

سانکھیہ کے نزدیک اس عالم کے وجود میں آنے سے قبل ایسی حالت تحلیل تھی جس میں گن کے مرکب عدم اتحاد کی حالت میں الگ الگ تھے اور اپنی باہمی مخالفت سے ایک توازن یعنی پرکرتی کو ظاہر کرتے تھے بعد میں چل کر پرکرتی میں خلل پیدا ہوا، اور بطور نتیجہ مختلف اندازوں کے گنوں کے جمگھٹ کا عمل وقوع میں آیا۔ اس سے کثرت کی پیدائش ہوئی پرکرتی گنوں کے بے جوڑ پن اور پوری ہمجنسیت کی حالت آہستہ آہستہ بنتی رہی، اور زیادہ سے زیادہ معین، مختلف، بے میل اور باربط ہوتی گئی، ہمیشہ گن ملاتے ہیں جدا کرتے ہیں اور پھر ملاتے ہیں[۱]، جوہر، توانائی، کمیت کی مختلف کیفیت مختلف مجموعوں میں آپس میں ایک دوسرے پر عمل کرتی رہیں اور اپنے باہمی بین العمل اور بین الاستقلال کے ذریعے غیر محدود یا کیفی غیر تعینی سے

---

[۱] یوگ وارتک ۱۱۔ ۱۹، اور پروچن بھاشیہ ۱۶۰۱۔

[۲] کومدی ۱۳ - ۱۶ تتو ویشاردی ۲، ۲۰، ۴، ۱۳، ۱۴، اور یوگ وارتیک ۴، ۱۳، ۱۴۔

باب ۸

محدود یا کیفی معین پیدا ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ تعاون سے عالم معلولات کو پیدا کرتے ہیں لیکن یہ مختلف لمحے مختلف میلان کے ساتھ میل نہیں کھاتے۔ پس مظاہری پیداوار میں جو کچھ توانائی ہے وہ رجوں کے عنصر اور صرف رجون کی وجہ سے ہے۔ سارا مادہ مزاحمت، ثبات، تموگن کی وجہ سے ہے اور تمام شعوری ظہور ستوگن کی بنا پر ہے کوئی بھی گن جو کسی مظہر میں غالب ہو تو وہ اس مظہر میں ظاہر ہوتا ہے اور دوسرے گن پوشیدہ ہو جاتے ہیں اگرچہ ان کی موجودگی ان کے اثر سے متیج ہوتی ہے مثلاً جبکہ جسم بحالت سکون ہو تو کمیت ظاہر ہے اور توانائی پوشیدہ ہے اور شعوری ظہور کی بالقوہ حالت نیم مستور ہے۔ جسم کو حرکت دینے میں رج غالب (بالفعل) اور کمیت جزواً مغلوب، مختلف اندازوں کے گنوں کے مجموعوں کے تمام یہ تغیرات فرض کرتے ہیں کہ ان سب کا نقطۂ آغاز ایک ہی پرکرتی کی حالت سے ہے اور اس منزل پر شعوری ظہور کے میلانات اور کام کرنے کی قوتیں جمود یا کمیت کی مزاحمت کی وجہ سے متوازن ہو جاتی ہیں اور کائناتی ارتقا کا عمل ساکت ہو جاتا ہے۔ جب یہ توازن فنا ہوتا ہے تو یہ مفروضہ ہے کہ تو تمام ستو حقایق اپنے لئے، رج حقایق اپنے نمونوں کے دوسرے حقایق کے لیے اور تم حقایق اپنے نمونوں کے دوسرے حقایق کے لئے ایک فطری یکسانیت سے ست، رج، اور تم کا غیر مساوی مجموعہ مختلف اوقات میں پیدا کرتے ہیں۔ جب کوئی گن کسی خاص مجموعے میں غالب ہو تو دوسرے اس سے تعاون کرتے ہیں۔ یہ ارتقائی سلسلے جن کا آغاز پرکرتی کے اولین خلل سے شروع ہوتا ہے اور آخری تغیر تک جاری رہتا ہے اس طرح نظم عالم مرتب ہوتا ہے یہ ایک قانون معین کے تحت ہے جس کی عدول حکمی ممکن نہیں۔ ڈاکٹر بی، این سیل[1] کے الفاظ میں مدار تقا کا عمل مشتمل ہے۔ ممیز، دوئی شمیہ اکانشو دنا غیر ممیزہ (سامیہ اوستھا) پر، معین

۲۴۶

[1] قدیم ہندوؤں کے ایجابی علوم از ڈاکٹر جی، این سیل ۱۹۱۵ء صفحہ ۷۔

باب ۷

(وی شیش) کا غیر معین (اوی شیش) پر مربوط (یوت سدھی) کا غیر مربوط (ایوت سدھی)
پر ترتیب کی نظم نہ تو اجزا سے کل کی طرف ہے نہ کل سے اجزا کی طرف ہے
بلکہ نسبتہً کم ترممیزہ، کم ترمعینہ، کم ترمربوط کل سے نسبتہً بیشتر ممیزہ، بیشتر معینہ،
بیشتر مربوط کل کی طرف ہے، اس ارتقا کا مفہوم یہ ہے کہ گن حقایق کے ارتقائی
مجموعوں کی شکل میں تمام تغیرات اور تبدلات پرکرتی کے جسم میں وقوع پذیر
ہوتے ہیں پرکرتی جو لامحدود حقایق پر مشتمل ہے غیر محدود ہے اور یہ کہ
اس میں خلل ہوا ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ کل کی کل مضطر
ہوئی ہے اور لوٹ گئی ہے یا گنوں کا مجموعہ پرکرتی میں توازن کی حالت
سے متزلزل ہو۔ اس سے یہ مراد ہے کہ گنوں کی کثیر تعداد جو فکر اور
مادے کے عالموں پر مشتمل ہے اُلٹ گئی ہے جب یہ گن توازن سے
ہٹ جاتے ہیں تو پہلی بار وہ خود کو دوسرے اجتماع میں جمع کرنے لگتے ہیں
اور پھر دوسرا اجتماع اختیار کرتے ہیں اور پھر دوسرے اجتماع کو اختیار
کرتے ہیں یونہی سلسلہ جاری رہتا ہے لیکن ایسا تغیر مجموعی تعداد کی بناوٹ
میں یوں واقع ہوتا ہوا خیال نہیں کیا جاسکتا ہے کہ بعد میں آنے والے
مجموعے اول الذکر کو دباتے نظر آئیں پس جب اول الذکر وجود میں آتے ہیں ۲۴۷
تو موخر الذکر فنا ہو جاتے ہیں اس لیے کہ سچ تو یہ ہے کہ ایک منزل
دوسری منزل کے بعد پیدا ہوتی ہے پہلی منزل کے حقایق کے چند حقایق کے
جدید مجموعے کا نتیجہ یہ دوسری منزل ہے۔ پہلی منزل کے حقایق کی
خامی جو جدید مجموعے کو بطور دوسری منزل کے بنانے میں کام آئی۔ تو
یہ خامی پرکرتی سے دور کی جاتی ہے۔ مجموعے کی تیسری منزل دوسری
منزل کے حقایق سے واقع ہوتی ہے دوسری منزل کی خامی حقایق پہلی منزل
اور پہلی منزل کی پرکرتی سے دور ہوتی ہے یوں ایک دوسرے کے تکملوں سے
ارتقائی عمل شروع ہوتا ہے جب تک کہ ہم اس کی آخری حد تک نہ پہنچ جائیں
جہاں پر کہ کسی نئے جوہر کا ارتقا نہیں ہوتا، بلکہ یہ اشیا میں محض کیمیاوی و
طبعی تغیر اور کیفیات ہیں جو ابھی ابھی ارتقا پائی ہیں۔ سانکھیہ میں ارتقا (تتوانتر پریام)

باب ۴ سے مراد موجود کے مقولات کا نشو ونما ہے نہ کہ جواہر (طبعی، کیمیاوی، حیاتی، یا نفسی) کی کیفیت کے تغیرات۔ پس ارتقا کی ہر منزل بطور ذات کے مقولے کے مستقل ہے اور بعد میں آنے والی منزلوں کے ممیزہ مربوط اجتماع کا احاطہ عمل پیش کرتی ہے پس یہ کہا گیا ہے کہ ارتقائی عمل نئی منزلوں کا امتیاز متصور ہو جو سابقہ منزلوں میں بنی ہے (ٹسم سرشٹ ویویک)۔

پرکرتی کے توازن میں خلل اور پرلئے

سانکھیہ کا سب سے زیادہ پیچیدہ مسئلہ کہ کس طرح یا کیوں پرکرتی میں خلل پیدا ہوا یہ مفروضہ ہے کہ پرکرتی یا گنوں کا کل مجموعہ اس طرح پرشوں سے ملا جلا ہے اور ایسی ذاتی غائیت یا مجہول مقصد بیجان پرکرتی میں ہے کہ تمام اس کا ارتقا اور تغیرات مختلف پرشوں کی خاطر واقع ہوتے ہیں کہ لذات سے لطف اندوزی اور الم کی برداشت تجربات سے کرے اور آخر کار ان کو کامل آزادی یا مکتی کی طرف رہنمائی کرے، اس کثیر عالم کی بازگشت پرکرتی کی پرسکون حالت (پرلئے) میں واقع ہوتی ہے جبکہ تمام پرشوں کے کرم بحیثیت مجموعی داعی ہوتے ہیں کہ تمام تجربے کا ایسا عارضی رکاؤ ہو۔ ایسے وقت گن مرکب آہستہ آہستہ ٹوٹتے ہیں اور پیچھے کی جانب (پرتی سنچر) حرکت ہوتی ہے حتیٰ کہ ہر چیز گنوں میں تحلیل ہو جاتی ہے یہ ان کی ابتدائی غیر مکملہ حالت ہے جبکہ ان کی باہمی مخالفت ان کے توازن کا باعث ہوتی ہے۔ یہ توازن بہرحال صرف حالت مجہولہ نہیں ہے بلکہ تن تناؤ کی حالت ہے ایک شدید فعلیت ہے لیکن یہ فعلیت نئی نئی چیزوں اور کیفیتوں (وسدریش پرینام) کی پیدائش کی طرف نہیں لی جاتی ہے۔ اس نئی پیداوار کا طریقہ ملتوی ہو جاتا ہے فعلیت ایسی حالت (سدریش پرینام) توازن کی تکرار ۲۴۸

کرتی ہے۔ پس نہ کوئی نئی پیدا وار ہوتی ہے نہ تغیر۔ پس پر کرتی کی گنوں کی غائیت
یا غایت کا تعطل نہیں ہے نہ گن کے ارتقا کے طریقے کی توڑ پھوڑ ہے۔
اس لیے کہ پرلئے کی حالت سمسار چکر کی منزل ہے چونکہ وہ پرشوں کے
مجموعی کرموں کی طلبوں کے پورا کرنے کے لیے پیدا ہوتی ہے اور گنوں
کی فعلیت، ملتوی پیدائش کی حالت میں خود کو رکھتی ہے، مکتی کی حالت
(نجات) یقیناً جداگانہ ہے اس لیے کہ اسی منزل میں گنوں کی حرکت بالکل
ہمیشہ کے لیے رُک جاتی ہے جہاں تک اس کا تعلق چھٹکارا پائی ہوئی روح
سے ہے لیکن سوال اب بھی باقی ہے کہ کونسی چیز توازن کی حالت کو
توڑتی ہے سانکھیہ جواب دیتا ہے کہ یہ پرش کے اثر ماورائی (غیر میکانکی)
کی وجہ سے ہے۔ اگر پرش کے اثر سے مراد کوئی چیز ہے تو یہ کوئی چیز گنوں
میں ذاتی غائیت ہے کہ ان کی تمام حرکت اور تغیر یوں واقع
ہوں گے کہ وہ پرشوں کے اغراض کی خدمت کر سکیں اس طرح جب
پرشوں کے کرم طالب ہوئے کہ سارا تجربہ معطل ہو جائے تو جب تک کہ
پرلئے ہے۔ اس کے انجام پر پرکرتی کا وہی ذاتی مقصد پرشوں کے
تجربوں کی موزوں دنیا کی بناوٹ کے لیے بیدار ہوتا ہے جس کے
ذریعے سے اُس کی پر سکون حالت مضطرب ہوتی ہے یہ دوسرا طریقہ
پرکرتی کی ذاتی غائیت پر نظر ڈالنے کا ہے۔ جس کا مطالبہ ہے کہ پرلئے
کی حالت رُک جائے اور عالم بنانے کی فعلیت کی حالت شروع ہو۔
چونکہ گنوں میں مقصد ہے جو اُن کو توازن کی حالت میں لایا اور حالت توازن
کے بارے میں قیاس ہے کہ وہ ٹوٹے گی جبکہ غایت طالب ہو۔ پس پرکرتی کی
ذاتی غایت پرلئے کی حالت کو پیدا کی اور پھر تخلیقی کار کے لیے ٹوٹ گئی۔
یہ پرکرتی میں فطری تغیر ہے جو دوسرے نقطۂ نظر سے پرشوں کا ماورائی اثر خیال کیا جا سکتا ہے۔

لہ یقیناً یوگ کا جواب مختلف ہے اس کا یقین ہے کہ پرکرتی کے توازن میں اضطراب
کہ وہ نئی پیدائش اختیار کرے، ایشور (خدا) کے ارادے سے ہوتا ہے۔

باب ۷

مہت اور اہنکار

(صفحہ ۲۴۸)

سب سے پہلے پرکرتی کا ارتقائی معلول ستو (فہمی مواد) کے غلبے سے پیدا ہوتا ہے یہ واقعی سب سے ابتدائی حالت ہے جس سے باقی تمام عالم پیدا ہوا ہے اور یہ وہ حالت ہے جس میں ستو مادہ غالب ہے پس اس کے اندر تمام پرشوں کے نفوس (بُدّھی) داخل ہیں ۔جو بوقت ۲۴۹ پرلئے پرکرتی میں گم ہو گئے تھے ۔پرکرتی کے ارتقا کا سب سے اول کام پرشوں کی خدمت ہے وہ یوں قدیم بدھیوں یا نفوس (پرشوں کے) کو جدا کرنے میں ظاہر ہوتا ہے ۔جو اپنے اندر قدیم جہالت (اودیا) رکھتے تھے جبکہ ہر ایک پرش کا حوالہ دیا جائے جس سے ہر ایک جزوی بدھی ازل سے قبل پرلئے سے متلازم تھی ۔تمام پرشوں کے تمام مجموعی نفوس (بدھی) کے ارتقا پر مشتمل تھی اور پس وہ بدھی تتو کہلاتی تھی ۔ یہ وہ حالت ہے جس میں تمام افراد کی بدھیاں داخل یا شامل ہیں ۔ ایک طرف تو انفرادی پرشوں کی انفرادی بُدھیاں بودھی تتو سے ملی ہوئی ہیں اور دوسری طرف اپنے خصوصی پرشوں سے متلازم ہیں ۔جب بعض بُدھیاں پرکرتی سے جدا ہونی شروع ہوتی ہیں تو بُدھی کے ارتقا کی دوسری چیزیں وقوع پذیر ہوتی ہیں دوسرے الفاظ میں ہم کو سمجھایا جاتا ہے کہ جب ایک بار پرشوں کی خدمت کے لیے بدھیوں کا تغیر متاثر ہوا تو پرکرتی سے جو دوسرے راست تغیرات واقع ہوتے ہیں وہی راستہ اختیار کرتے ہیں یعنی ستو کا غلبہ جو بعض بُدھیوں کے ظاہر ہونے سے ایک بار پیدا ہوا تو دوسرے پرکرتی کے تغیرات جو ان کے بعد وقوع میں آتے ہیں ان میں بھی ستو کا غلبہ ہوتا ہے اور ان کی بناوٹ میں وہی بناوٹ ہوتی ہے جو اولین بدھیوں میں تھی پس پرکرتی سے پہلا تغیر بدھی کا تغیر ہوتا ہے بدھیوں کی اس منزل کو سب سے عام منزل تصور کرنا چاہیئے

باب

جس میں افراد کی تمام بدھیاں شامل ہیں اور بالقوہ تمام مادہ شامل ہے جس سے یہ ٹھوس عالم بنا ہے اس نقطۂ نظر سے غور کرنے سے اس کا وجود سب سے زیادہ وسیع اور سب سے عام ہوجاتا ہے جس میں تمام مخلوق داخل ہے پس اس کو مہت (بڑا) کہتے ہیں یہ لنگ (علامت) کہلاتی ہے اس لیے کہ دوسرے بعد میں آنے والے وجود یا ارتقائی معلولات اس کے وجود کے استناج کا سبب ہوتے ہیں جو ہم مستخرج کرتے ہیں، اس کو پرکرتی سے ممیز کرنا چاہیے جو النگ کہلاتی ہے یعنی جس کا نہ کوئی لنگ یا خصوصیت بتلائی جاسکتی ہے۔

جب یہ مہت تتو ایک بار پیدا ہوا تو تین طریق پر تین مختلف قسم کے تموجات مزید تغیرات پیدا کرتے ہیں جن سے ستو غلبے رج غلبے اور تم غلبے کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ حالت جبکہ اس میں تم، رج، ستو کے غلبے کے تین متوازی میلانات مہت کی بنا پر مضطر ہوتے ہیں تو اہمکار کہلاتی ہے اور مذکورۂ بالا تین میلانات تاسک اہمکار یا بھوتادی، راج سک، یا تیجس اہمکار، اور ویکارک اہمکار کہلاتے ہیں؛ خود راج سک اہمکار ایک نیا غلبہ نشان زد نہیں کرسکتے ہیں یہ صرف ستو غلبے، اور تم غلبے کے تغیرات کی امداد (سہہ کاری) کرتا ہے۔ اول الذکر کے غلبے کا نشو و نما دیکھنا آسان ہے یہ صرف بدھی کی زیادہ معینہ حالت کا مفروضہ ہے، اس لیے کہ ہم کو یاد ہے کہ بدھی خود بھی ستو غلبے کے نتائجی تغیر کا نتیجہ ہے۔ ستو نشو و نما کے طریقے پر مزید نشو و نما جو گن کی مدد سے ہوا ہے جبکہ بدھی بطور نفس خود کو مخصوص طریقوں پر معین کرتی ہے، یا بھی کا اولین نشو و نما اس طریقے پر ساتوک یا ویکارک اہمکار کہلاتا ہے۔ یہ اہمکار بدھی کے نشو و نما کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ مادہ شعور پیدا کرے جیسا کہ "میں" یا زیادہ بہتر "میرا"۔ اور اس کو پہلی منزل یعنی بدھی سے تمیز کرنا چاہیے؛ اس کا کام محض سمجھ ہے اور عام مفروضہ یہ ہے کہ یہ "یہ ہونے کی کیفیت" ہے۔

انانیت یا اہمکار (ابھمان درویہ) عام شعور کا خصوصی اظہار ہے

۲۵۰

باب ۷ جو تجربے کو "میرے" کے طور پر قبول کرتا ہے پس انانیت کا م اہمان (خود ایجابی) کہلاتا ہے اس سے پانچ و قوفی حواس باصرہ، لامسہ، شامہ، ذائقہ، سامعہ، اور پانچ حواس تقریر، ہاتھ کو حرکت دینا، چلنا، اخراج کی حس اور پیدا کرنے والی حس وجود میں آتی ہیں پر ان (دو حرکی قوت) وقوف اور طلب دونوں کی امداد کرتے ہیں۔ اور یہ زندگی کے طور پر سوائے بدھی کی تحریک کے اور کچھ نہیں ہیں۔ انفرادی اہمکار، اور حواس انفرادی بدھیوں سے منسوب ہیں جن سے وہ وجود میں آتے ہیں یوں ہی ہر بدھی مع اپنے اہمکار کے مجموعے اور حسی ارتقائی معلولات کے ایک کائنات اصغر بنتی ہے جو دوسری مماثل بدھی مع اُن کے متحد مجموعوں کے بالکل جدا ہوتی ہے۔ جس حد تک علم حسی اثر اور انانیت کے تحت ہے وہ تو ہر شخص کا الگ الگ ہے جہاں تک نفس عامہ (کارن بدھی) کا تعلق ہے جو حسی علم سے جدا ہے تمام بدھیوں کے مجموعے بدھی تتو میں ہے حتیٰ کہ وہاں ہر بدھی دوسری بدھیوں سے اپنی خاص متحدہ جہالت (اودیا) کی وجہ سے جدا جدا ہے بدھی اور اہمکار اور اُس کی ستو کی ارتقائی معلولات اور حواس اس طرح مربوط ہیں کہ اگرچہ وہ بدھی سے اپنے مفوضہ کام میں جدا ہیں پھر بھی وہ سب بدھی میں شامل متصور ہوتے ہیں اور اس کے تدریجی امتیازات اور شئون کو ظاہر کرتے ہیں۔ ہم اس سلسلے میں پھر بھرنے کے اصول کو یاد رکھیں کہ جیسے ہی بدھی اپنے جزو کو اہمکار پیدا کرنے میں صرف کرتی ہے تو بدھی کی کمی کی تلافی پر کرتی کر دیتی ہے۔ اور خود اہمکار

۲۵۱ خود کو حسی قوی کی پیدائش میں ختم کرتا ہے تو بدھی اس کمی کو پھر بھر کر تلافی کر دیتی ہے اور یوں تغیر اور تضییع کے عارضی مقام کی تلافی ہوتی ہے اور اس حالت اعلیٰ اسے برابر پھر بھرائی ہوتی رہتی ہے اور آخر میں پکے طور پر پرکرتی ان کو بھرتی رہتی ہے۔

باب

تنماترا اور پرمانو

دوسرا میلان یعنی تموں کا میلان اہمکار کے رجوگن کی مدد سے بنتا ہے اس غرض سے کہ اس کو زیادہ بنایا جا سکے اور یہ حالت جس میں تم ستو پہلو پر غالب آتا ہے جو بدھی میں بحیثیت غالب تھا، بھوتادی کہلاتی ہے۔ یہ بھوتادی رجوں کی مدد سے تنماتراؤں کو پیدا کرتی ہے جو خام عناصر کے فوری مقدم علل ہیں پس بھوتادی صرف درمیانی منزل کا اظہار کرتی ہے جس کے ذریعے تموں کا مہت میں بار بار الگ ہونے اور اکھٹا ہونے سے تنماتروں کی پیدائش ہوتی ہے پس سانکھیہ اور یوگ کے درمیان جھگڑا ہے۔ آیا تنماترا مہت سے پیدا ہوتے ہیں یا اہمکار سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ صورت واضح ہو جاتی ہے اگر ہم خیال کریں کہ یہاں ارتقا سے مراد تنماتراؤں کا ظاہر ہونا یا اہمکار کا نکلنا نہیں ہے بلکہ الگ ہونے اور اکھٹا ہونے میں اختلاف بڑھانا ہے۔ پس تموں کی مادی چیزوں کا بار بار اکھٹا ہونا امتیاز پیدا کرتا ہے جو مہت میں اس منزل کے ذریعے واقع ہوتا ہے لیکن اس کی منزل سے بھوتادی پورے طور پر یکساں اور بحیس رہتی ہے پس یہ حالت تمام طبعی اور کیمیائی خصائص سے معرّی بجز وکمیت یا مادّہ ہے، اور دوسری حالت تنماترا، لطیف مادی، اہتزازی ٹکر دینے والی چکیلی اور بالقوہ توانائی کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے۔ یہ بالقوہ اجزا" مادی وحدتوں کے غیر مساوی مجموعوں کے مختلف تناسب

---

[1] میں نے اس فصل اور ترجموں میں سنسکرت الفاظ اور فقروں کے لیے ڈاکٹر سیل کے الفاظ کو قبول کیا ہے اور رے کی ہندو کیمیا کی تشریح جو اُنھوں نے کی ہے اُس کا ممنون ہوں اور سانکھیہ کی طبیعیات کی تشریح جس روشنی میں اُنھوں نے کی ہے۔ اُس کا سہرا انھیں کے سر ہے۔

باب اور ترتیب میں ابتدائی توانائی (رجوں) کی غیر مساوی تقسیم میں پیدا ہوتے ہیں۔ تنماتراؤں میں مادے کی مقدار اور توانائی سے زیادہ کوئی چیز ہے جس سے وہ بنے ہوئے ہیں وہ طبعی خصائص رکھتے ہیں بعض ان میں سے کمیت، اثر پذیری دوسرے اتصال یا دباؤ کی قوت رکھتے ہیں اور دوسرے منور حرارت اور دوسرے لعابداروں کی قوت کی استعداد اور ملنے کی کشش رکھتے ہیں[1]۔

وہ ان طبعی خصایص کے قریبی تعلق کے ساتھ توانائی کی بالقوہ قوتوں سے متصف ہیں جن کا اظہار آواز، لمس، رنگ، ذایقے اور بو سے ہوتا ہے چونکہ وہ لطیف مادہ ہے وہ خصوصی صورتوں سے معری ہے یہ بالقوہ ٹھوس مادے کی ذرات، سالمات اور اُن کے مجموعوں کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں بالقوہ قوتیں مادے میں مرکوز ہیں وہ نئے نئے مجموعوں اور ترتیبوں سے خاص تغیر برداشت کرتی ہیں اس سے پہلے کہ وہ بطور حسی تہیج بطور ٹھوس مادے کے عمل کریں اگرچہ ذرات حسی تہیج کے سبب سے باریک ہوسکتے ہیں۔ غیر حسی (اتندریے نہ کہ اُند بھوت)۔ تنماتراؤں میں سے شبد یا اکاش تنماترا (آواز بالقوۃ)۔ بھوتادی سے سب سے پہلے راست پیدا ہوتا ہے اس کے بعد سپرش یا وایو تنماترا (لمس بالقوۃ) جو تموں کی وحدت کے اتحاد سے بھوتادی اکاش تن ماترا سے پیدا ہوتا ہے۔ روپ تنماترا (رنگ بالقوۃ) اسی طرح تموں کی وحدت کے اتحاد کے ذریعے بھوتادی سے پیدا ہوتا ہے۔ رس تنماترا (ذائقہ بالقوہ) یا اپ تنماترا اسی طرح پیدا ہوتا ہے۔ اس اپ تنماترا پھر بھوتادی کے تموں کی وحدت کے اتحاد سے گندھ تنماترا (بو بالقوۃ) یا کشتی تنماترا کو پیدا ہوتا ہے[2] تنماتراؤں یا سالمی وحدتوں اور سالمات (پرمانو) میں

۲۵۲

---

[1] قدیم ہندوؤں کے ایجابی علوم از ڈاکٹر سیل۔

[2] ادب میں ماسوا سانکھیہ کے تنماتروں اور سالموں کی پیدائش کا حال مختلف طریقوں پر بیان کیا گیا ہے اس بیان کے لیے ڈاکٹر سیل کی کتاب قدیم ہندوؤں کے ایجابی علوم دیکھو۔

باب ۷

اختلاف ہے کہ تنماترا صرف بالقوہ قوت سے ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں جن کو ایک خاص صورت میں تنماتراؤں کو اکٹھا اور پھر اکٹھا کیا جاتا ہے کہ اپنا وجود بطور سالمات بنے۔ اس سے پہلے کہ وہ ہمارے حواس کو متاثر کریں۔ یہ اہم بات قابل لحاظ ہے کہ تمام ٹھوس چیزوں کی تقسیم کشتی، اپ تیج، مروت، دیومن وغیرہ میں کیمیادی تحلیل پر مبنی نہیں ہے بلکہ پانچ حواس کے نقطۂ نظر سے جس کے ذریعے ہم علم سے واقف ہوتے ہیں، اس کے مزید بیان کے لیے ہمارے ہر حس سے ایک مخصوص کیفیت کا تصور ہوسکتا ہے پس آخری پانچ مختلف جواہر پانچوں کیفیت کی طرح ہیں جن پر پانچ حواس سے تصرف کرتے ہیں ان پانچ عناصر کی موجودگی ان پانچ بالقوہ احوال یا تنماتراؤں میں متصور ہوتی ہے کہ بطور علت ان پانچوں ٹھوس صورتوں میں موجود ہے۔ سالموں کی پانچ قسمیں تنماتراؤں سے پیدا ہوتی ہیں جو حسب ذیل ہیں۔ آواز بالقوہ ابتدائی مادے کی بھوتادی سے آکاش سالمہ پیدا ہوتا ہے لمس بالقوہ اہتزازی ذرات (آواز بالقوہ) کے ملنے سے۔ وایو سالمے پیدا ہوتے ہیں۔ نور اور حرارتی قوت لمس کی بالقوہ سے اور آواز بالقوہ سے مل کر تیج پیدا کرتے ہیں ذائقے کے بالقوہ نور اور حرارت بالقوہ، لمس بالقوہ اور آواز بالقوہ کے ملنے سے اپ سالمے پیدا ہوتے ہیں۔ شامہ بالقوہ مذکورہ بالا قوتوں کے ساتھ مل کر خاکی سالمے پیدا کرتے ہیں۔ اکاش سالمے داخل ہونے، وایو سالمہ دباؤ یا کیمیائی دباؤ تیج سالمہ، شعاع نور و حرارت، اپ سالمہ لعاب دار کشش، خاکی سالمہ انجذابی کشش سے متصف ہے پس آکاش جس پر ہم نے پہلے غور کیا ہے ایک عبوری سلسلہ ہے۔ بھوتادی سے تنماترا تک اور تنماترا سے سالمی پیدائش تک، پس اس منزل پر اس پر خاص توجہ ہونی چاہئے سانکھیہ کے نزدیک کارن اکاش اور کاریہ اکاش میں امتیاز ہے۔ کارن اکاش (غیر سالماتی اور پورا انفوذی) بے صورت تم ہے۔ پرکرتی یا بھوتادی میں مادے کی کمیت ہے یہ درحقیقت ہر جگہ موجود ہے اور محض سلب محض خلا یا معریٰ نہیں ہے[1]۔

۲۵۳

[1] ڈاکٹر سیل اس اکاش کا بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بعض صورتوں میں اکاش اہل الطبیعات

باب

جب توانائی پہلی بار اس قسم کے عنصر سے ملتی ہے تو اس سے آواز بالقوہ پیدا ہوتی ہے یہ سالمی اکاشس ابتدائی کمیت مادے کی وحدتوں کی بھوتادی کی تکمیل کا نتیجہ ہے جس کے ساتھ آواز بالقوہ (شبد تناترا ہے) ایسا اکاش سالمہ کاریہ اکاش کہلاتا ہے یہ ہر مقام پر بنتا ہے اور ابتدائی کارن اکاشس میں بطور ذریعہ وایو سالمات کی ترقی میں قایم رہتا ہے۔ چونکہ وہ سالمی ہے پس وہ محدود مکان کو گھیرتا ہے۔

اصطلاحاً اہمکار اور پانچ تناترا اوی شیش یا غیر معین کہلاتے ہیں اس لئے کہ ان کے مزید تعین اور امتیاز وجود کے مقولات کی نئی بناوٹ کے لئے امکانات ہیں۔ گیارہ حواس اور پانچ سالمے ویشیش کہلاتے ہیں یعنی معین، اس لیے کہ وہ مزید معین نہیں ہو سکتے کہ نئے وجود کے مقولے ہو سکیں پس دور ارتقا جو پرکرتی سے شروع ہو کر ایک طرف حواس کی پیدایش کی بعید ترین حد پر ختم ہوتا ہے، دوسری طرف سالمات کی بلاشک سالمی بناوٹ کے اجسام میں تغیر ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تغیر کیفیت کے تغیر ہیں جو سالموں کے مکانی تغیر کی وجہ سے ہے۔ یا نئے سالموں کا داخلہ، اور اُن کی دوبارہ ترتیب کے باعث ہیں

۲۵۴

لیکن یہ ایسے نہیں ہیں کہ ان سے نیا مقولہ وجود ممکن ہو جو متحدہ سالموں سے جوہر میں مختلف ہو۔ تغیر چیزوں کی بناوٹ میں ہوتے ہیں۔ اس سے پیشتر کہ اس پر غور کریں بہتر ہے کہ اصول تعلیل پر غور کریں جس کے مطابق سانکھیہ یوگ ارتقا پر غور کیا جائے یا اس کی تعبیر کی جائے۔

اصول تعلیل اور حفاظت توانائی[1]

(صفحہ ۲۵۴)

سوال یہ ہے کہ پرکرتی ان ارتقائی معلولات میں کیونکر خلل پیدا کر کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کے ایتھر کے مثل ہے دوسروں کے نزدیک اس کو اساس اولین ابتدائی ذرات بھی کہتے ہیں دیکھو آپ کی تاریخ ہند وکیمیا صفحہ ۸۸۔

[1] دیاس بھاشیہ یوگ وارتک ۴/ ۳، تتو ویشارادی ۴/ ۳۔

باب

دوسری ارتقائی معلولات بناتی ہے جبکہ مہت سے بعض تنماترا بنے اور تنماتراؤں سے سالمات بنیں تو کس طرح مہت اور تنماتراؤں کے نقص کی تلافی پرکرتی کرتی ہے۔

یا وہ کونسا اصول ہے جو ان تغیرات کی رہنمائی کرتا ہے جو سالمی منزل میں پیدا ہوتے ہیں جبکہ مادی جسم جیساکہ دودھ ہے چھاچھ میں تبدیل ہو جاتا ہے اور اسی طرح دوسری چیزیں۔ سانکھیہ کا قول ہے کہ "پوری توانائی اپنے حال پر قائم رہتی ہے جبکہ عالم برابر بنتا ہے، علت و معلول اسی آخری توانائی کی کم و بیش بنائی ہوئی صورتیں ہیں علل کے مجموعوں میں معلول کے مجموعے بالقوہ موجود ہیں صرف ترکیب یا ترتیب کا تغیر ہوتا ہے یہ گن کی پوشیدہ قوتوں کو ظہور میں لاتی ہے لیکن اس سے کوئی نئی چیز پیدا نہیں ہوتی جوکہ علت (مادی) کہلاتی ہے وہ قوت پیدا کرنے کی استعداد یا ذریعہ ہے" یہ طاقت توانائی کی غیر ظاہر (بالقوہ) صورت ہے جو معلول (اود بھوت ورتی) میں آجاتی ہے لیکن اس مادی علت کو عمل میں لانے کے لئے چند شرائط کے موافق ہونا لازمی ہے[1] معلول کی صورت (جیسے کہ شکل کے ظاہر ہونے میں جو بت تراش سنگ مرمر کے مجسمے میں اپنی اعلیٰ استعداد سے پیدا کرتا ہے) بالقوہ سے واقعیت اور متوافق شرائط (سہکاری شکتی) کی طرف آرہی ہے یا علت فاعلی (نمت کارن) جیسے کہ بت تراش کا فن اس راہ یا مرور کی ایک قسم کی مکانکی امداد یا معاون کی امداد ہے[2] پس پرکرتی سے دوبارہ پھرنے کے یہ معنی ہے کہ پرکرتی کی ذاتی غائیت سے حقایق ترتیب پاکر مہت میں تبدیل ہوئے اور مہت کے بھوتادی یا تنماتروں میں مرتب ہوئے۔

۲۵۵ بہر حال یوگ اس کی وضاحت سے تشریح کرتا ہے کہ جو رہائی پائی ہوئی بالقوہ توانائی کے اساس تغیر پر مبنی ہے۔ مادی علل کے مجموعے بالقوہ توانائی رکھتے ہیں

---

[1] رائے کی ہندو کیمیا صفحہ ۷۲۔

[2] ״ ״ ״ صفحہ ۷۳۔

باب جو معلول کے مجموعوں میں ظاہر ہوتی ہے، جبکہ شرط تکمیل مادی شرطوں کے ساتھ ایک خاص ترتیب سے جمع کی جاتی ہے تو یہ ہوتا ہے کہ ہیچ آزاد ہو کر نسبتی لطیف توازن میں اضطراب پیدا کر کے توانائی کی آزادی کو ایک نئی ترتیب (دگن سنّوِیشو یشیش) کے ساتھ پیدا کرتا ہے۔ اس کی مثال لو کہ کاشتکار پانی کو ایک کھیت سے دوسرے کھیت میں منتقل کرنا چاہتا ہے۔ اگر وہ کھیت برابر یا کم سطح پر ہے تو وہ کیچڑ کو دور کر کے رکاؤ کو ہٹاتا ہے کہ خود پانی بہہ کر دوسرے کھیت میں جائے پس اسی طرح جب فاعلی یا آلتی علت (مثلاً بت تراش کا فن) ترتیب سے ذاتی رکاوٹ کو دور کرتے ہیں اس تغیر کے خلاف جو دوسری ترتیب میں ہو تو وہ توانائی جس سے ترتیب ہوتی ہے۔ اسی طریقے پر وہ دوسری ترتیب کو معین کرتی ہے۔ مثلاً وہ توانائی جس سے دودھ کے سالمے دودھ کی شکل میں جمع کئے تھے تو وہ دودھ کی صورت میں مقید تھے اگر حرارت یا کسی دوسری علت سے یہ رکاوٹ دور کی جائے تو توانائی پلٹ کر ویسی ہی صورت میں اور ترتیب پیش کرتی ہے کہ وہ سالمے جو دودھ کے تھے چھاچھ کے سالمے ہوئے پس پرکرتی سے رکاوٹوں کو دور کرتے ہی جو ایشور کے مستقل ارادے سے رہنمائی پاکر ممکن ہے مادی چیزیں پراکرتی کی حالت میں بصورت توازن اپنی حالت قید کو ترک کر کے خود مہت کی صورت میں ارتقا پاجاتی ہیں۔

تغیر نئی ترتیب کی بناوٹ کے طور پر

ہم نے جو کچھ کہا ہے اس سے آسانی سے معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ سالموں کی ترتیب جو ایک چیز کو بناتی ہے خود اپنی صورت کو بدل نہیں سکتی۔ تا وقتیکہ ذاتی یا مانع رکاوٹ کسی خارجی آلتی علت سے دور نہ کی جائے جو موجودہ بناوٹ کی ترتیب کی علت ہے۔ تمام ٹھوس چیزیں پانچ کشتی، اپ،

باب ۶

تیج، مروت، ویومن کے سالموں کی ترتیب سے مبنی ہیں ایک چیز دوسری چیز
سے اس بات میں مختلف ہے کہ اس کے سالموں کی ترتیب یا جماعت بندی
دوسری چیز سے مختلف ہے، ساخت کی ترتیب کسی تغیر کے خلاف
ذاتی رکاوٹ ہے جو اس ترتیب کو حالت توازن میں باقی رکھتی ہے
یہ غور کرنا آسان ہے کہ رکاوٹوں کے بیشمار پہلو ہیں۔ جن میں تمام دوسری
۲۵۹
غیر محدود عالمی چیزیں موجود ہیں اور ایک سی چیز کے بنانے میں مدد
کرتی ہیں۔ اگر مناسب رکاوٹیں دور ہوں تو ایک چیز دوسری میں
بدل سکتی ہے اور یہ خیال کیا گیا ہے کہ ان قوتوں کو یوگی حاصل کر سکتے ہیں
جن کے ذریعے وہ رکاوٹیں دور ہو سکتی ہیں۔ ہر چیز دوسری چیز سے
بن سکتی ہے لیکن عام طور پر ارتقا کے حوادث کے اعتدالی دور کی صورت
یہ ہے "کہ ایک معین قانون ہے جس کی خلاف ورزی نہیں ہو سکتی"
(پرنیام کرم نیم) یا دوسرے الفاظ میں بعض طبعی رکاوٹیں ایسی ہیں جو دور
نہیں ہو سکتیں۔ پس ارتقائی دور کے لئے لازمی ہے کہ وہ راستہ
اختیار کرے جو مناسب ہو ایسی صورتوں کو نہ ہٹا دے جو دور نہ ہو سکیں
مثلاً کشمیر میں زعفران ہوتی ہے نہ کہ بنگال میں۔ یہ ملکوں کی تحدید
(دیش اپبندھ) ہے بعض چاول برسات ہی میں پیدا ہوتے ہیں یہ
موسم یا زمانے (کال اپبندھ) کی تحدید ہے۔ ہرن سے انسان پیدا
نہیں ہو سکتا۔ یہ صورت محدود (اکار اپبندھ) ہے۔ چھاچھ دودھ سے
نکل سکتی ہے یہ تحدید علل (نمت اپبندھ) ہے۔ یوں ارتقائی دور کا آغاز
ہو سکے گا جو ان قیدوں یا طبعی رکاوٹوں سے مزاحم نہیں ہے[1]

ہر مقام پر سب سے چھوٹی سے اور بڑی سے بڑی چیز میں
تغیر ہوتا ہے ہر چیز میں سالمے اور حقایق برابر ہل رہے ہیں اور مقامات کو
بدل رہے ہیں ہر لمحہ تمام عالم متغیر ہوتا ہے اور سالمی ترتیب ہر لمحہ پہلے لمحے سے

---

[1] دیکھو ویاس بھاشے تتو وشاردی اور یوگ وارتک ۳، ۱۴۔

باب

مختلف ہے جب ان تغیرات کا ادراک ہو تو وہ بطور دھرم پرنیام یا دھرم کے تغیر یا کیفیت مدرک ہوتی ہیں لیکن مدرک ہوں اور یا غیر مدرک تغیر تو برابر واقع ہو رہے ہیں اس کو دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھو تو اس کا اثر ہم کو ماضی یا حال، قدیم یا جدید ترتیب میں محسوس ہوتا ہے اور ان کو علی الترتیب لکشن پرنیام اور اوستھا پرنیام کہتے ہیں۔ ہر لمحہ ہر چیز عالم کی بنتی ہے اور بگڑتی ہے یہ تغیر بطور ماضی، حال، مستقبل ہے اور یہی بطور جدید، قدیم اور نازائیدہ ہے جب کوئی تغیر بالقوہ حالت میں ہو تو اس کو ہم مستقبل کہتے ہیں اور جب وہ ظاہر ہو جائے تو وہ حال ہے اور جب پوشیدہ ہو جائے تو وہ ماضی ہے پس یہ ظاہری مخفی، بالقوہ تغیر اشیا ہی حال، ماضی، مستقبل کہلاتے ہیں [1]

تعلیل بطور ست کاریہ واد

(یہ نظریہ کہ معلول بالقوہ قبل حرکت علت وجود رکھتا ہے)

مذکورۂ بالا خیال سانکھیہ کی تعلیل کو بطور ست کاریہ واد کے

---

[1] اس سلسلے میں سانکھیہ یوگ نیائے ویشیشک کی طرح زمانے کے وجود کو مستقل عینیت نہیں تسلیم کرتے۔ زمانہ ترتیب لمحات کا اظہار ہے جس میں نفس مظاہری تغیرات کو گرفت کرتا ہے لہذا یہ نفس کی تعبیر (بدھی نرمان) ہے۔ ہر المیے کے لئے جو وقت درکار ہے وہ اپنے مقدار مکان کو حرکت دے وہ لمحہ (کشن) یا زمانہ کی ایک وحدت کہلاتا ہے۔ وگیان بھکشو گنوں یا حقایق کو وحدت اور حرکت کو لمحہ کہتا ہے جب عقل سلیم سے گنوں پر غور کیا جائے تو چونکہ زماں اور مکان کے وہمی تصورات ہیں اس لئے غائب ہو جاتے ہیں۔ دیکھو ویاس بھاشیہ تتو وشاردی اور یوگ وارتک ۴/۲، ۵، اور ۳/۱۳۔

باب

پیش کرتا ہے۔ اس کے نزدیک جو چیز پہلے عدم ہو وہ پیدا نہیں ہو سکتی۔ تعلیل سے مراد کیفیت یا صورت کے ظہور سے ہے جو علل کی ترتیب کے چند تغیر ہیں جن کے بارے میں مسلمہ ہے کہ وہ ان میں بالقوہ موجود ہیں۔ معلول کی پیدائش کا یہ مفہوم ہے کہ وہ سالموں کی تنظیم کا داخلی تغیر علت ہے اور یہ اس علت میں بالقوہ حالت میں موجود ہے اور اس رکاوٹ کی تھوڑی سی ڈھیل جو تغیر کے واقع ہونے کے راستہ تنظیم میں حایل ہے۔ نئی ترتیب کے مطلوبہ یعنی معلول کو پیدا کرے گی، یہی ستکاریہ واد کا اصول ہے یعنی کاریہ یا معلول ست یا وجودی ہے۔ معلول کے پیدا کرنے میں علت کا عمل درکار ہوتا ہے مثلاً تل میں تیل، پتھر میں بت، دودھ میں چھاچھ، یہ علت کا عمل (کارکو یا پار) محض اس ظاہر (آوربھوت) کو نمایاں کرتا ہے جو پہلے اس ظہور سے غیر ظہوری حالت (تروبہت) میں تھا[1]

بدھ کے حامی تغیر کے قایل ہیں جیسے کہ سانکھیہ۔ لیکن اول الذکر کے نزدیک تغیر کے ساتھ کوئی چیز پیچھے نہیں ہے پس ہر تغیر بالکل جدید ہوتا ہے۔ جب وہ گزرا تو دوسرے لمحے تغیر پورے طور پر فنا ہو جاتا ہے صرف گزرنے والے دھرم یا کیفیت اور صورت کے ظہور ہیں لیکن ان کے پیچھے کوئی مستقل دھرم یا جوہر نہیں۔ سانکھیہ کے نزدیک دھرم میں برابر تغیر ہے لیکن وہ دھرم کے مستقل حقایق کی شرطوں کا اظہار کرتے ہیں۔ حقیقت کی ترتیب اور شرطیں برابر متغیر ہیں۔ لیکن خود حقیقت غیر متغیر ہے بدھ کے حامیوں کے نزدیک معلول عدم ہے وہ تو ایک وقت ہے دوسرے وقت نہیں ہے ان کے نظریۂ علت اور شونیہ واد کے اصول کے باعث ویدانتی اُن کو ویٔی ناشک (دہریے) کہتے ہیں۔ اس اصول کا مقابلہ سانکھیہ کے اصول سے کرو جو ستکاریہ واد ہے جینیوں کے نزدیک یہ دونوں رائے نسبتی طور پر صحیح ہیں ایک نظریے سے ستکاریہ واد صحیح دوسرے سے استکاریہ واد صحیح، سانکھیہ نقطۂ نظر اصطلاحاً پرینام واد

۲۵۸

[1] تتوکومدی صفحہ ۹۔

باب
کہلاتا ہے اس کے برخلاف ویدانتی زاویۂ نگاہ ویورت واد، کہ علت علیٰ حالہ قائم رہتی ہے اور جن کو ہم معلول کہتے ہیں وہ تو نام وصورت کی غیرواقعی شکل کے وہمی دھوکے صرف مایا ہیں[1]

سانکھیہ کی دہریت اور یوگ کی دینیت (صفحہ ۴۵۸)

یہ مسلمہ امر ہے کہ حقایق کی لاتعداد انواع آپس میں تغیر پذیر ہو کر تمام عالم اور اس کے تغیرات کو پیدا کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ مقررہ نظام عالم، معینہ نظام علت ومعلول موانع کا معین قاعدہ جو علت کے تغیر کو معلول میں آنے سے روکتا ہے یا پرکرتی کے توازن میں خلل آخر سبب کے سبب کہاں سے آئے۔ سانکھیہ الیشور (خدا) کے وجود کا انکار کرتا ہے اور نہ کسی خارجی اثر کا قائل ہے اس کے نزدیک ایک ذاتی میلان یا غائتیت کی طلب ہے کہ حقایق کی حرکات اس طرح واقع ہوں تاکہ وہ روحوں کی کچھ خدمت کرسکیں خواہ وہ خدمت لذت کی ہو یا نجات کی ہو ایسے میلان کے فطری راستے سے پرکرتی میں فساد ہوتا ہے اور گن دوراہے پر ترقی کرتے ہیں۔ ایک نفسی سطح چیت یا نفس جس میں حسی قوتیں بھی شامل ہیں۔ دوسری معروضی سطح مادی چیزوں کی طرح اس میلان کے مطالبوں کی تکمیل کرتا ہے۔ ایک طرف تو موضوعی تجربات بدھی کے تغیرات

---

[1] ویدانت اور سانکھیہ کی نظریات تعلیل بعض وقت ستکاریہ واد کہلاتے ہیں لیکن یہ بیان صحیح ہے جو فاضل شارحین نے بیان کیا ہے کہ ویدانت کے نظریۂ تعلیل کو ستکاریہ واد کہا جائے جس کی رو سے کارن (علت) صرف موجود (ست) ہے اور تمام کاریہ (معلول) وہمی کارن کی اشکال ہیں۔ لیکن سانکھیہ کے نزدیک بالقوہ حالت میں کاریہ کارن میں موجود رہتے ہیں ہمیشہ حقیقی اور ہست ہونے کا اظہار کرتا ہے۔

باب کے طور پر واقع ہوتے ہیں اور دوسری طرف معروضی چیزوں کی لاتعداد شیئوں سے تغیرات وقوع پذیر ہوتے ہیں اس میلان کے تحت کہ پرشوں (پُرشارتھتا) کی خدمت ہو سکے جو حقایق کے حرکات کی رہنمائی کرتے ہیں۔ تمام خرابیوں کو روکتا ہے اور عالم معروض کو تجربے کے لائق بناتا ہے اور آخر کار اُن کو بیدار کرتا ہے کہ عالم سے کنارہ کش ہوں اور پرکرتی کے تلازم سے اُس کی بلامعاوضہ خدمت کرکے رہائی حاصل کریں جو ہم میں سنسار کی یہ تمام تکلیف پیدا کرتی ہے۔

یوگ کا سوال ہے کہ کس طرح یہ بے بصر میلان بے عقل پرکرتی سے عالم کے نظم و توافق کو پیدا کر سکتا ہے۔ وہ کس طرح یقین کر سکتا ہے کہ ارتقا کا دور پرش کے لیے بہترین کام کر سکے وہ کس طرح اپنی رکاوٹوں کو دور کر سکتا ہے اور پرکرتی کے توازن کو کیونکر ارتقائی عمل میں جاری کر سکتا ہے یہ بے بصر میلان کس طرح ارتقائی نظم کو باقاعدہ کر سکتا ہے کہ تمام انسان برے کرم میں پڑکر رنج والم برداشت کریں اور نیک کرم کی وجہ سے مسرت حاصل کریں پس ایک عاقل ذات ہونی چاہیے جو ارتقا کے دور میں اس طریقے پر معین ہو کہ توافق و نظام باقی رہے پس یہ ذات ایشور ہے اور ایشور پرش ہے جو کبھی بھی جہالت تکالیف یا جذبات کی غلامی میں نہیں رہا اس کا جسم خالص ستو کی صفت کا ہے جسے جہالت چھو نہیں سکتی وہ عالم مطلق اور قادر مطلق ہے اس کی دائمی تمنا ہے کہ وہ رکاوٹیں دور ہوں جو جو حقایق کے ارتقا کے درمیان جس سے گنوں کے ارتقا کے پرش کے تجربے (بھوگ) اور نجات (اپ ورگ) کے دُہرے مقصد کی بہترین خدمت گزاری کر سکے ایشور کی اس دائمی مشیت سے موانع دور ہوتے ہیں اور گن بالطبع ارتقا کا ایک فہیم دور کی پیروی کرتے ہیں تاکہ پرش کے بہترین مفاد کی خدمت گزاری کر سکیں۔ ایشور نے پرکرتی پیدا نہیں کی ہے وہ پرکرتی کی سکونی حالت توازن میں صرف اضطراب پیدا کر دیتا ہے اور بعد میں وہ اس کی مدد کرتا ہے کہ ایک عقلی نظام کے تحت چلے

۲۵۹

باب ۱

جس سے کرم کے پھل مناسب طور پر تقسیم ہوں اور نظام عالم وجود میں آئے۔
یوگ میں ایشور کو ماننا اور سانکھیہ کا انکار کرنا ہی دونوں میں اصلی نظری
اختلاف ہے جس کے مطابق یوگ اور سانکھیہ کو ممیز کیا جاتا ہے یعنی
یوگ کو "سا ایشور سانکھیہ" اور سانکھیہ کو "نر ایشور سانکھیہ" کہا جاتا ہے[1]

بُدھی اور پُرش

جبکہ پرش خالص عقل ہے اور گن غیر عقلی یا ریک جوہر ہیں۔ تو سوال
یہ ہے کہ ان میں تعلق کیونکر پیدا ہوتا ہے۔ علاوہ بریں پرش خالص
غیر عملی فہم ہے جس میں ناپاکی چھو بھی نہیں گئی تو پرش کو گن کی کس قسم کی
خدمت گزاری یا ضرورت لاحق ہو سکتی ہے اس دشواری کو سانکھیہ نے
محسوس کیا اور جواب دیا کہ گن کا ایک طبقہ ستو کہلاتا ہے جو پرش کی عقل
اور پاکیزگی کے مثل ہے جو پرش کی عقل کا عکس ہو سکتا ہے اور یوں
۲۶۰ غیر عقلی تغیرات کو ظاہر کرتا ہے گویا کہ وہ عقلی ہیں۔ پس ہمارے تمام
خیالات اور دوسرے جذباتی یا ارادی اعمال واقعتاً بدھی یا چیت
کے غیر عقلی تغیرات ہیں جن میں ستو کا غلبہ ہے لیکن پرش کے عکس کے
اثر سے بدھی میں ایسے معلوم ہوتے ہیں گویا عقلی ہیں۔ سانکھیہ یوگ
کی رو سے ذات (پرش) راست خود شعوری ثابت نہیں ہوتی ہے۔
اس کا وجود غایتی اور انتاجی وجوہ پر مبنی ہے اور اخلاقی ذمہ داری پر
منحصر ہے۔ ذات راست بدھی کے تغیرات سے جدا نہیں ہے۔ ازلی
جہالت سے اضطراب پیدا ہوتا ہے اور تغیر پذیر احوال بدھی کو ہم
شعوری سمجھنے لگتے ہیں یہ بدھی کے تغیرات بدھی میں پرش کے عکس سے

[1] تتو وشاردی ۴، ۳۲؛ یوگ وارتک ۱، ۲۴ اور پروچن بھاشیہ ۵، ۱۲۔

باب

متلازم ہوتے ہیں جو پرش کے تجربے کے طور پر تعبیر کیئے جاتے ہیں یہ بدھی کا تلازم پرش کے عکس سے بدھی کے ساتھ ایسی خاص مناسبت (یوگیتا) رکھتا ہے کہ وہ بطور پرش کے تجربے کے تعبیر کیا جاتا ہے۔ واچسپتی کی اس تشریح پر وگیان بھکشو نے اعتراض کیا ہے وہ کہتا ہے "پرش کی تصویر کے ساتھ بدھی کا تلازم ہم کو حقیقی شخص کا تصور نہیں بہم پہنچا سکتا ہے۔ جو ماورا طور پر تجربات برداشت کرتا ہے یہ فرض کیا جاتا ہے کہ جب بدھی پرش کے عکس سے عقل والی ہوتی ہے تو اس پر پرش کا اطلاق ہوتا ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ ایک حقیقی شخص ہے جو تجربہ کر رہا ہے[1] خواہ تشریح کچھ ہی ہو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بدھی اور پرش کا اتحاد رمزی ہے۔ چت کے اس عکس کا نتیجہ جو بدھی پر ہوتا ہے۔ جو بدھی میں معکوس ہوا ہے۔ بدھی کے ماورا اطلاق سے پرش تحقیق نہیں کر سکتا کہ بدھی کے تغیرات خود اس کے ہیں بدھی پرش کے مماثل شفاف ہے اور پرش بدھی کے تغیرات کو خود ممیز کرنے سے قاصر رہتا ہے اس غیر امتیازی نتیجے کے طور پر پرش بدھی سے وابستہ رہتا ہے اور ہمیشہ اس صداقت کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے کہ بدھی اور اُس کے تغیرات اس سے بالکل غیریت رکھتے ہیں۔ بدھی سے پرش کا عدم امتیاز جو خود بدھی کا انداز ہے یہی سانکھیہ کی اودیا (جہالت) ہے اور یہی تمام تجربے اور مصیبت کی جڑ ہے۔[2]

۲۶۱

یوگ کی رائے کچھ مختلف ہے اس میں فرض کیا جاتا ہے کہ پرش بدھی کے مابین نہ صرف فرق کرنے سے قاصر ہے بلکہ درحقیقت بدھی کے

[1] تتو ویشاردی اور یوگ وارتک ۱/۴۔

[2] اس سے ظاہر ہے کہ سانکھیہ کے نزدیک فریب کی تحلیل کی نوعیت کیا ہے یہ دو چیزوں کے غیر تصور کا امتیاز ہے (مثلاً سانپ اور رسی) جو فریب کی علت ہے پس اس کو اکھیاتی (غیر تصور) کہتے ہیں۔ نظریۂ فریب اور اسے تھا کھیاتی نظریۂ فریب یوگ سے ممیز کرنا چاہیے جو ایجاباً کسی چیز کو خلاف تصور خیال کرتا ہے یعنی ایک (مثلاً رسی) کو دوسری چیز (یعنی سانپ سمجھنا) یوگ وارتک ۱/۸۔

باب تغیرات کو اپنے سمجھتا ہے یہ اختلاف غیر ادراک نہیں ہے بلکہ واقعی علم باطل ہے کہ ہم پرش کو وہ سمجھیں جو کہ وہ نہیں ہے (اَنیہ تھا کھیاتی)۔ وہ تغیر پذیر ناپاک، پُرالم مادی پرکرتی یا بدھی کو غیر تغیر پذیر، پاک، مسرت افزا موضوع مان لیتا ہے وہ غلطی سے بدھی کو ذات سمجھتا ہے اس کو پاک، مستقل، مسرت دینے والی سمجھتا ہے۔ یہ یوگ کے نزدیک اودیا ہے۔ بدھی جو پرش سے متلازم ہوتی ہے وہ اسی اودیا سے غالب ہوتی ہے اور جب ایک جنم سے دوسرے جنم میں وہی بدھی اسی پرش سے وابستہ ہوتی ہے تو وہ اس جہالت (اودیا) کو بہ آسانی ترک نہیں کر سکتا، اگر اس دوران میں پرلئے واقع ہو تو بدھی پرکرتی میں غرق ہو جاتی ہے اور اودیا اُس کے ساتھ سو جاتی ہے جب دوبارہ پیدایش کے آغاز میں انفرادی بدھیاں پرشوں سے متلازم ہو کر پیدا ہوتی ہیں تو پرانی اودیا اُس کے اثر سے ظاہر ہوتی ہے اور بدھی پرشوں سے مل جاتی ہیں جن سے وہ پرلئے سے قبل وابستہ تھیں اس سے سنسار کا عمل شروع ہوتا ہے، جب کسی شخص کی اودیا صحیح علم کے سبب معدوم ہو جاتی تو بدھی پرش سے تعلق پیدا کرنے میں قاصر رہتی ہے اور یوں ہمیشہ کے لیے اس سے جدا ہوتی ہے یہ مکتی کی حالت کہلاتی ہے۔

وقوفی عمل اور چت کی خصوصیات (صفحہ ۲۶۱)

یہ کہا گیا ہے کہ بدھی اور باطنی معروض اس سبب سے ارتقا پاتے ہیں کہ پرش کے تجربے کے لیے عمل کا دائرہ مہیا کریں، اس تجربے کا عمل کیا ہے سانکھیہ (جیسا کہ واچسپتی نے اس کی تشریح کی ہے) کے نزدیک بدھی حواس کے ذریعے خارجی چیزوں سے تعلق پیدا کرتی اور اس تعلق کے سبب سے پہلے لمحے میں ایک غیر معین شعور رہتا ہے جس میں چیز کے اجزا نظر نہیں آسکتے۔ یہ نروِیکلپ پرتیکش (ادراک غیر معینہ) کہلاتا ہے اور

باب ۲۶

دوسرے لمحے میں من کے سمکلپ (ترکیب) اور ویکلپ (تجرید یا تخئیل) کے تفاعل سے کسی چیز کا اپنے تمام معین حیثیت میں ادراک ہوتا ہے۔ امتیاز، ترکیب تلازم اور حسی مبادی جو بذریعۂ حواس حاصل ہوتے ہیں اُن کو من ترکیب دیتا ہے، امتیاز کرتا ہے اور ان میں تلازم پیدا کرتا ہے اور یوں ادراک معینہ پیدا ہوتا ہے اور جب وہ پرش کے ذریعے فہیم بنایا جاتا ہے اور اس سے متلازم ہوتا ہے تو انسان کے تجربے کے طور پر تعبیر ہوتا ہے حواس کا فعل، اہمکار اور بدھی کا فعل ایک دوسرے کے بعد سلسلہ وار ہوتا ہے لیکن جب کہ اچانک خوف کی صورتیں ہوں تو وہ اس موقع پر بیک وقت ہوتا ہے۔ وگیان بھکشو واچسپتی کی اس رائے سے اختلاف ہے وہ من کی ترکیبی فعلیت سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ بدھی راست حواس کے ذریعے معروض سے تعلق پیدا کرتی ہے۔ پہلی بار کے تعلق سے ادراک غیر معین ہوتا ہے لیکن دوسرے موقع پر واضح اور معین ہوتا ہے[1] پس اس نقطۂ نظر سے من کی اہمیت کم ہو جاتی ہے اور وہ صرف خواہش و شک اور تخئیل کی استعداد متصور ہوتا ہے۔

ازروئے یوگ بدھی اہنکار اور حواس باہم مل کر چیت کہلاتے ہیں یہ چیت چراغ کی لو کی طرح ہمیشہ تغیرات برداشت کرتا ہے، خالص ستوگن کے

---

[1] چونکہ بدھی کے اتصال خارجی چیزوں سے حواس کے ذریعے ہوتا ہے تو رنگ وغیرہ کے حسی مبادی اگر وہ ناقص ہوں تو حواس کے ذریعے ان کی اصلاح ہو جاتی ہے چیزوں کی کیفیات مکانی بہرحال راست حواس سے مدرک ہوتی ہیں لیکن ترتیب زمان تو بدھی یا چیت کی تجویز ہے بالعموم بیان کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ یوگ کے نزدیک بدھی بحث سے خارجی چیزوں کی نقل کرتی ہے جس میں وہ معکوس ہوتی ہیں جیسے کہ درخت جھیل میں عکس ڈالتے ہیں بدھی خود شے کی صورت اختیار کرتی ہے جو اُس پر حواس کے ذریعے معکوس ہوتی ہے یا یوں سمجھو کہ من حواس کے ذریعے امنڈ آتا ہے اور خارجی چیزوں تک پہنچ جاتا ہے اور اُن کی صورتیں اختیار کرتا ہے۔ یوگ وارتک پہلا ۶-۷۔ مقابلہ کرو تتو کومدی ۲۷ اور ۳۰

باب

غلبے سے بنتا ہے اور ہمیشہ خود کو ایک نافیہ سے دوسرے نافیہ میں ڈھالتا رہتا ہے یہی صورتیں بدھی اور پرش کے دُہرے عکس سے ہمیشہ شعوری ہوتی رہتی ہیں اور اُن کو تجربات انسانی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شعور کی تنویر کی تفہیم اور تجربہ اور اخلاقی جد وجہد کی تشریح کی خاطر پرش کے وجود کو بنیادی شرط قرار دینا ضروری ہے۔ بدھی تمام جسم میں سرایت کیے ہوئے ہے کیونکہ اس کے وکاموں کے ذریعے جسم کی بقا حیات ہے اس لیے کہ سانکھیہ کوئی جدا پران وایو نہیں تسلیم کرتا جو جسم کو باقی رکھے اور

بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۹۳ ترقی کے مفہوم میں کوشتکی ۲-۲ چھاندوگیہ ۴، ۱۴، ۲، ۳، ۴، ۸، ۸، ۵، ۷ اور برہدآرنیک ۱، ۱۳، ۶ استعمال ہوا ہے۔ میں نے کوئی ادبی استعمال سنسکرت میں اس کے دوسرے مفہوم کے بارے میں نہیں دیکھا ہے۔ ہندو فلسفے میں سمسکار کے معنیٰ بالکل مختلف ہیں اس سے مراد چیزوں کے تجربے کا ارتسام (جو تحت شعوری نفس میں موجود) ہوتا ہے۔ ہمارے تمام تجربات خواہ وہ وقوفی ہوں جذباتی ہوں یا ارادی ہوں سب تحت شعور احوال میں موجود ہیں اور موزوں شرائط کی موجودگی سے بطور حافظہ (سمرتی) ان کا احیا کیا جا سکتا ہے۔ واسنا کا لفظ دیوگ سوتر ۴، ۲۴ بعد کا لفظ معلوم ہوتا ہے اور قدیم اپنشدوں میں اس کا ذکر نہیں ہے اور جہاں تک میرا علم ہے وہ پالی پٹک میں بھی نہیں آیا ہے۔ موگگلان کی ابھیدھان پدیپیکا میں اس کا تذکرہ ملتا ہے اور مکتک اپنشد میں آیا ہے۔ اس کی اصل "وس" ٹھہرنا ہے غیر صحیح طور پر سمسکار کے معنیٰ میں بھی آتا ہے۔ ویاس بھاشیہ میں ۲، ۴، ۹ میں اس کی مطابقت ہوتی ہے بالعموم واسنا سے مراد گزشتہ زندگیوں کے وہ میلان ہیں جو نفس میں مخفی رہتے ہیں اور صرف وہی ظاہر ہوتے ہیں جو اس زندگی میں دائرہ عمل پاتے ہیں۔ سمسکار تحت شعوری احوال ہیں جن کو متواتر تجربہ پیدا کرتا رہتا ہے۔ واسنا وہ اندرونی سمسکار ہیں جو اس زندگی میں حاصل کیے گئے ہوں دیکھو ویاس بھاشیہ، تتو وشاردی اور یوگ وارتک ۲، ۱۳-

باب

وہ اسی بُدھی کے ویدانت میں جس کو وایو (دوحرکی قوت) کہتے ہیں۔ مقولے کے عمل کے مختلف انداز کے سوائے اور کچھ نہیں ہیں جو تمام جسم پر عمل کرتی ہے اور اپنی مختلف حرکات سے جسم کے حسی اور حیاتی و کام انجام دیتی ہے علاوہ ادراکات اور حیاتی و کام کے بدھی جس کو

۲۶۳

یوگ میں چیت کہتے ہیں اس میں بنیادی ارتسامات (سمسکار) ذاتیے جبلتیں یا ساری گزشتہ زندگیوں (واسنا) کے میلانات داخل ہیں یہ سمسکار موزوں تلازم میں احیا ہوتے ہیں ہر انسان کی اپنی گزشتہ زندگیوں میں لاتعداد پیدائش انسان اور حیوان کی ہوتی ہیں ان تمام زندگیوں میں یہی چیت ہمیشہ اس کے ساتھ ہے یوں چیت نے اپنے باطن میں تمام دوسرے مختلف جانوروں کی زندگی کے میلانات اور جبلتوں کو جمع کیا ہے اور ان واسناؤں سے جال کی طرح بندھا ہوا ہے اگر انسان تناسخ سے کُتے کی زندگی میں آتا ہے تو کُتے کی زندگی کی واستاین جو اُس کی گزشتہ لاتعداد پیدائشوں کے وقت مخفی تھیں اُن کا اعادہ ہوتا ہے اور اُس کے میلان کتے کے میلان کی طرح ہو جاتے ہیں وہ اپنی گزشتہ زندگی کے تمام تجربوں کو بھول جاتا ہے اور کتے کی طرح اپنی زندگی سے مزا اُٹھاتا ہے۔ یہ موزوں واسناؤں کے اعادے کا اثر ہے جس کے باعث ہر خاص پیدائش میں کسی قسم کا تصادم نہیں ہوتا

لہ پانینی جس کا زمانہ مہاتما بدھ سے قبل کا ہے اس نے لفظ سمسکار کو تین معنوں میں استعمال کیا ہے (۱) کسی چیز کو ترقی دینا نہ کہ کوئی جدید کیفیت پیدا کرنا، ست اُت کرشا دھاتم سمسکارہ۔ کاشکا مضمون پانی نی ۶، ۲، ۱۶ (۲) ڈھیر یا اجتماع (۳) آرائش (پانی نی ۴، ۱، ۱۳۷، ۱۳۸) پٹک میں لفظ سمسکار مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے جو تعمیر، تیاری، تکمیل، آراستگی، مجموعۂ کرم کا مادہ اور اسکندہ پر مشتمل ہے جن کو چایلڈرس نے جمع کیا ہے۔ درحقیقت سمسکار وہ چیز ہے جس پر غیر استقلال کا اطلاق ہوسکے باوجود مختلف مفہوموں کے میں جرأت کرکے تجویز کرتا ہوں کہ اجتماع کے معنی (پانی نی کا سمو اُئے) اہم ہیں۔ (بقیہ حاشیہ کے لیے دیکھو صفحہ ۳۹۲)

باب جو اس صورت میں ممکن ہوتا کہ کوئی پیدا تو انسان کی طرح ہو لیکن اس کی گزشتہ کتے کی زندگی کی جبلتیں اور میلانات بھی روبعمل ہوں۔

سمسکاروں سے اصلی ارتسامون کا استحضار ہوتا ہے جن کے ذریعے انسانی عادت جس کو وہ بسر کر رہا ہے یا جس کی مسرت سے تھوڑے دنوں تک لطف اُٹھایا ہے یا وہ جذبے جو اس پر چھائے ہوئے ہیں اعادے کا میلان کرتے ہیں اگرچہ اُن کا اب تجربہ نہ ہوا ہوگا یہ واقعہ کہ پہلے اُن کا تجربہ ہو چکا ہے۔ چت تو اس طرح ڈھال دیتا ہے کہ چت خود اپنی فطرت سے ان کی احیا کی کوشش کرتا ہے اگرچہ کہ ہم اس کے لیے کوئی کوشش بھی نہ کریں پس کسی ناقابل خواہش تصور یا میلان کے خلاف حفاظت کے لیے یہ ضروری ہے کہ اُس کی بنیادیں جو چت میں سنسکاروں کی صورت میں چھوٹی ہوئی ہوں اُن کی مکمل بیخ کنی دوسری متضاد عادات کی تعمیر سے کی جائے جو اگر کافی مضبوط بن جائیں تو بالطبع اپنے سنسکاروں کے ذریعے گزشتہ ناقابل خواہش سنسکاروں کو احیا ہونے سے روک دیں گی علاوہ ازیں خود چت ارادی فعلیت (چیشٹا) سے موصوف ہے جس سے ارادی حواس اُن کے معروض سے وابستہ کیا جاتا ہے اور ایک محفوظ بالقوہ طاقت چت (شکتی) کی ہے جس سے وہ خود کو روکتی، اپنا راستہ بدلتی یا کسی خاص سمت میں جاری ہو کر مزاحم ہوتی ہے، یہ خصوصیات خود چت کے جوہر میں موجود ہیں اور یوگ کے طریقے کی مشق کی بنیاد بنتی ہیں جو ایک خاص حالت نفس کو مستحکم کرنے اور دوسری حالتوں کو خارج کرنے پر مشتمل ہے۔

(نیکی یا بدی (دین یا پاپ) بھی چت میں لطور اُس کے میلان کے مرکوز ہیں جو اُس کی حرکات کے اندازکو منضبط کرتی ہے اور اس کے مطابق لذات و آلام مہیا کرتی ہے۔

دکھ اور اس کا فنا[1]

(صفحہ ۲۶۴)

سانکھیہ اور یوگ بدھ کے حامیوں کے مانند تسلیم کرتے ہیں کہ

---

[1] تتو ویشاردی اور یوگ وارتک ۲، ۱۵ اور تتو کومدی ۱۔

باب

تمام تجربہ پُر الم ہے ہم کو معلوم ہے کہ تموگن الم کا جوہر پیش کرتا ہے چونکہ تمام افعال کے مجموعوں میں تموگن موجود ہے اس لیے تمام عقلی افعال ایک حد تک المی احساس سے پُر ہیں حتیٰ کہ عارضی لذتوں کے احوال میں گزشتہ کا الم موجود ہوتا ہے۔ اور لذت میں بھی الم ہے کہ ہم کو اس کے ضایع ہونے کا خوف رہتا ہے یوں آلام کا مجموعہ مسرتوں سے زیادہ ہے اور یہ لذتیں الم کی شدت کو قوی کرتی ہیں، وہ انسان جو عقلمند ہو اور عقل کی استعداد سے تحقیق کرتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ عالم اور اُس کے تجربے الم سے پُر ہیں، جب تک انسان صداقت کا قایل نہ ہو کہ تمام الم ہی الم ہے اور عارضی لذت خواہ معمولی دُنیاوی تجربے سے پیدا شدہ ہوں یا آسمانی تجربے کی لطف اندوزی الم کی جڑوں کو فنا کرنے سے قاصر ہے خواہ وہ ویدک یگیہ کی انجام دہی سے حاصل ہوئی ہوں۔ تو مکتی کے حصول یا الموں کو بالکل فنا کرنے کے بارے میں فکرمند نہ ہوگا۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ محسوس کرے کہ تمام لذتیں الم کی طرف لے جاتی ہیں اور عام طریقۂ الم کو دور کرنا لذت کی تلاش سے الم کو دور کرنے کا عام طریقہ بالکل اُن کو دور نہیں کر سکتا۔ اس کو تو جنت اور دُنیا کی لذتوں سے منہ موڑنا چاہیے۔ یگیہ کرنے اور ویدک رسوم کے ادا کرنے سے واقعی مسرت پیدا ہوتی ہے لیکن چونکہ ان میں جانور کی قربانی ہوتی ہے اس لیے کچھ نہ کچھ گناہ اور الم ہوتا ہے یعنی ان کا کرنا مطلوب نہیں سمجھا جا سکتا ہے یہ تو اسی وقت ممکن ہے کہ انسان لذتوں کو ترک کر دے تو وہ سوچ سکتا ہے کہ کس طرح الم کی جڑیں فنا ہو سکتی ہیں، فلسفے سے ظاہر ہوتا ہے کہ الم کی وسعت کیا ہے یہ کیوں آتا ہے اور کس طرح دور ہو سکتا ہے اور وہ کونسی حالت ہوگی جب وہ دور ہوگا جس شخص نے الم کو چھوڑنے کا ارادہ کیا ہے اس کو چاہیے کہ وہ فلسفے کی طرف متوجہ ہو کہ اُس کے چھوڑنے کے وسیلے معلوم کرے۔

الم کو جڑ سے اکھاڑنے کا طریقہ سانکھیہ فلسفے میں عملی طور پر تحقیق طلب ہے[1]۔ تمام تجربے الم ہیں اس لیے کوئی ایسا وسیلہ ہونا چاہیے جس سے تمام تجربے یک لخت موقوف ہو جائیں

۲۶۵

[1] یوگ اس کو تھوڑے تغیر سے بیان کرتا ہے اُس کا مقصد تمام ذہنی عمل کی موقوفی ہے

اسس وسیلے کو موت نہیں پیدا کر سکتی اس لیے کہ پھر پیدا ہونا ہے
جب تک کہ چت (نفس) اور پرش باہم ملے جلے رہیں گے ہماری تکالیف
جاری رہیں گی پس چت کو پرش سے جدا کرنا چاہیے۔ سانکھیہ کے نزدیک
چت یا بدھی پرش سے ملی ہوئی ہے وہ بدھی سے غیر ممیز ہے[1] پس
ہم بدھی میں پرش کے حقیقی تصور کی نوعیت پیدا کریں جب یہ صحیح تصور
پرش کا بدھی میں پیدا ہو تو وہ خود کو جدا اور ممیز سمجھتی ہے اور اس سے بالکل
الگ رہتی ہے یوں جہالت فنا ہوتی ہے اور اس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ
بدھی پرش سے منہ موڑتی ہے اور خود کو اس کے تجربے سے وابستہ
نہیں کرتی جو اٹل طور پر الم سے مربوط ہے، یوں پرش سانکھیہ فلسفے کی رو
سے اصلی صورت پر رہتا ہے پرش کی آزادی کے لیے یہی کافی ہے
پرکرتی تجربوں کے دائروں میں ایک زندگی سے دوسری زندگی میں اپنے
آخری مقصد کو پورا کرتی ہے جب حقیقی علم پیدا ہو کر پرش کو پرکرتی سے ممیز
کرتا ہے اور جب یہ آخری غایت حاصل ہوتی ہے تو پھر پرکرتی پرش سے کبھی ٢٦٦
وابستہ نہیں ہوتی ہے جس کے ذریعے حقیقی علم پیدا ہوا تھا لیکن دوسرے
پرش مقید ہی رہتے ہیں اور اپنے تجربوں کو ایک زندگی سے دوسری
زندگی میں لا انتہا چکروں کے ذریعے جاری رکھتے ہیں۔

بہر حال یوگ کے خیال میں محض فلسفہ کافی نہیں، نجات حاصل
کرنے کے لیے پرش اور بدھی میں امتیاز کرنے کا صحیح علم کافی نہیں یہ ضروری
نہیں کہ بدھی کے تجربے کی تمام پرانی عادتیں اور اس کے تمام سمسکار
ایک بار بالکل فنا ہو جائیں اور کبھی اُن کا احیا نہ ہو اس منزل پر بدھی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ جو شدید الم سے متلازم ہے۔

[1] لفظ چت یوگ کا لفظ ہے وہ تمام تحت شعوری احوال کا خزانہ ہے سانکھیہ میں
بالعموم اس کو بدھی کہتے ہیں دونوں الفاظ کے معنی جوہر نفس ہیں لیکن دو مختلف طریقہ عمل پر
زور دیا جاتا ہے بدھی کے معنی تعقل ہیں۔

اپنی خاص حالت میں تبدیل ہو جاتی ہے جو پرش کی اصلی فطرت کا مستفدی سے عکس ہوتی ہے یہ وجود کی کیوں حالت (وحدیت) ہے جس کے بعد تمام سمسکار، تمام جہالت بالکل دور ہو جاتی ہے۔ چت پرش کو باقی نہیں رکھ سکتا ہے وہ پتھر جو پہاڑ کی چوٹی سے نیچے پھینکا جائے تو پرکرتی کی کشش کی وجہ سے زمین پر آپڑتا ہے[1] پر اسنے سمسکاروں کو فنا کرنے کے لیے علم کافی نہیں بلکہ ایک تدریجی نصاب عمل ضروری ہے یہ اعلیٰ زندگی اور بہتر طریقۂ حیات کی مشق سے پیدا ہوتا ہے اور نفس عادی ہو جاتا ہے کہ اپنے لطیف احوال پر غور کرے کہ عام حیات کی عادتیں دور ہو سکیں جوں جوں یوگی ترقی کرتا ہے وہ پہلی اچھی بات کو چھوڑے اور اس سے بہتر حصول کا کوشاں ہو یوں وہ حالت پیدا ہوتی ہے جہاں بدھی اپنے آخری کمال و پاکیزگی میں آجاتی ہے اس منزل پر بدھی پرش کی صورت اختیار کرتی ہے جس سے نجات آخری حاصل ہوتی ہے۔

یوگ کے نزدیک چار قسم کے کرم ہیں۔

(۱) شُکل یا سفید (پنیہ سے وہ مراد ہیں جو خوشی پیدا کرتے ہیں)۔

(۲) کرشن یا سیاہ (پاپ وہ جو الم پیدا کرتے ہیں)۔

(۳) شُکل کرشن (پن یا پاپ سے مراد وہ ہمارے عام افعال جو جز وا نیک اور بد ہوتے ہیں اگر کچھ نہ ہو تو کیڑوں کے مارنے کے افعال)۔

(۴) اُشکل اکرشن (وہ اندرونی افعال ترک ذات اور دھیان کے متعلق جو المون اور لذتوں کے پھل سے خالی ہوں)۔ تمام خارجی افعال میں کچھ نہ کچھ گناہ ہیں۔ دنیا میں کام کرنا دشوار ہے کہ کیڑوں کے مارنے سے بچ سکیں[2] تمام کرم ہنگھونہ الام

[1] سانکھیہ اور یوگ دونوں اس نجات کی حالت کو کیولیہ (وحدیت یا تنہائی) کہتے ہیں اول الذکر اس لیے کہ تمام غم بالکل ختم ہو جاتے ہیں۔ اور کبھی نہ ابھرنے پاتے ہیں۔ موخر الذکر کے نزدیک کہ یہ حالت پرش ہے جو ہمیشہ اکیلا رہتا ہے بغیر بدھی کے۔ دیکھو سانکھیہ کاریکا صفحہ ۶۸ اور یوگ سوترے ۴، ۳۴۔

[2] دیکھو ویاس بھاشیہ تتو ویشاردی ۴، ۷۔

باب کلیش، یعنی اودیا، اسمیتا، راگ دویش اور ابھنیویشس بر آمد ہوتے ہیں۔
ہم نے اودیا کے معنی پر اوپر غور کیا ہے۔ وہ عقل کو بدھی سے منسوب کرنے اور اُس کو مستقل اور مسرت کی طرف رہبری کرنے والی سمجھنے پر مشتمل ہے یہ باطل علم جبکہ اس صورت میں رہتا ہے تو اور دوسری چار اسمیتا کی صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسمتیا سے مراد یہ ہے کہ دنیاوی چیزوں اور ہمارے تجربوں کو واقعی اپنا سمجھیں، چیزوں کے بارے میں میرے یا میں کا مفہوم واقعی کیفیت یا گن کے تغیرات ہیں۔ راگ سے مراد لذات اشیا سے بعد کا تعلق ہے۔ دویش کا مفہوم ناپسندیدہ چیزوں سے نفرت یا دشمنی ہے۔ ابھسینویش زندگی کی خواہش یا محبت ہے (رہنے کی تمنا)۔ ہم اس لیے کام کرتے ہیں کہ ہمارا خیال ہے کہ ہمارے تجربے خود ہمارے ہیں ہمارا جسم ہمارا خاندان، ہماری املاک ہمارے ہیں یوں ہم ان سے محبت اور برائی سے نفرت کرتے ہیں کہ مبادا ہم پر کوئی مصیبت نازل ہو۔ اور چونکہ ہمیں زندگی پیاری ہے اس لیے اُس کو نقصان سے بچانے کی ہمیشہ ہماری کوشش ہوتی ہے۔ یہ سب اودیا سے پیدا ہوتے ہیں اور بدھی کی پرش سے باطل مطابقت کا نتیجہ ہے یہ پانچ اودیا، اسمتا، راگ، دویش، ابھنیویش ہماری بدھی پر چھائے ہوئے ہیں جو ہم سے فعل کراتے اور الم میں ڈالتے ہیں یہ کیے ہوئے کرم کے ساتھ بدھی میں ذاتی طور پر موجود ہیں اور تناسخ کے خاص انداز بدھی سے ایک پیدائش سے دوسری پیدائش تک رہتے ہیں ان سے چھٹکارا پانا دشوار ہے[1] کرم اس لحاظ سے کہ بدھی میں بطور کرم کے انداز یا تغیر کے (کرم کا بستر کہ پرش اس پر آرام کرے) ہے۔ اس کو کرم آشئے کہتے ہیں۔ ہم کرموں کو شدید میلان (کلیش) بدھی کی بنا پر انجام دیتے ہیں جب یوں کرم کیا جائے تو وہ اپنا داغ یا تغیر بدھی پر چھوڑ جاتا ہے اور اس طرح مقدر کرتا ہے کہ پرکرتی کی غائیت اور اُس کے ارتقا کی راہ میں رکاوٹ

[1] دیکھو ویاس بھاشیہ تتویشارد ی ۲، ۳، ۹۔

باب ۳

ایشور کی دائمی مشیت کے ذریعے دور ہوتی ہیں اور ہر برا کام الم اور ہر اچھا کام مسرت پیدا کرتا ہے۔

وہ کرم جو موجودہ زندگی کے ہیں بالعموم جمع ہوتے ہیں اور جب اُن کے پھل کا وقت آتا ہے تو ایسی انسانی زندگی مقدر کی جاتی ہے کہ ایسا جسم ہے کہ پرکرتی کے ارتقا کے مطابق ہو تاکہ اس کے پھلوں سے لطف اندوزی یا برداشت ممکن ہو۔ موجودہ زندگی کے کرم کے مطابق ایک خاص مستقبل کا جنم (جیسے یہ یا وہ حیوان یا انسان) زندگی کا زمانہ (آیو) اور ہر الم اور پُرلذت تجربے (بھوگ) اس زندگی کے لیے مقدر کیے جاتے ہیں سب سے اچھے بھلے یا برے کام اکثر اسی زندگی میں اثر پیدا کرتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ چند بُرے کام کی بنا پر انسان پھل کے طور پر کتے کی زندگی میں آتا ہے اور اچھے کام سے انسان کی زندگی میں اچھا کام محفوظ رہتا ہے کہ انسان کتے کی زندگی کی تکلیف برداشت کرے اور پھر انسان کی زندگی اختیار کرے کہ اپنے اچھے کام کے پھل سے لطف اُٹھائے۔ اگر جہالت اور دوسرے الم دور کردیں تو اُس کے تمام ناکردہ کرم ہمیشہ کے لیے فنا ہو جائیں گے اور پھر اُن کا احیا نہ ہوگا۔ درحقیقت وہ ان کرموں کا پھل پائے گا جو پکے نہیں ہیں یہ جیون مکتی کی منزل ہے جبکہ رشی صحیح علم حاصل کر چکا ہو اور تاہم دنیاوی زندگی کی تکلیف برداشت کر رہا ہے وہ پکے ہوئے کرموں کا تجربہ کرے

۲۶۸

چت

(صفحہ ۲۶۸)

یوگ کا لفظ پہلے ویدک ادب میں حواس کی روک کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے پتنجلی نے اپنے یوگ سوتر میں جزوی یا کامل انسداد یا چت کے احوال کے استقلال کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک طرح کی

باب دلجمعی شدید جذبات سے وجود میں آسکتی ہے جبکہ خوفناک دشمن سے لڑائی ہو یا جب کہ معصوم محبت ہو یا جہالت ہو۔ اول الذکر کی دلجمعی جو چت میں ہے وہ کشپت (مضطرب) کہلاتی ہے اور آخر الذکر قسم پر موڑھ (جہالت) کہلاتی ہے چت کی ایک اور قسم ہے جیسے کہ عام آدمیوں میں ہوتی ہے کہ تھوڑی توجہ کرتا ہے اس کو چھوڑ کر توجہ دوسری طرف ہوتی ہے یہ وکشپت (غیر مستقل) منزل نفس (چت بھومی) کہلاتی ہے۔ ان سے ایک اعلیٰ منزل چت کی ہے جس سے وہ عرصے تک ایک چیز پر توجہ کر سکتا ہے یہ ایکاگر (یکسویہ) منزل ہے۔ اس سے مزید اعلیٰ منزل ہے جس میں چت کے اعمال پورے طور پر رُک جاتے ہیں یہ یکتی سے فوراً قبل واقع ہوتی ہے یہ چت کی حالت نرودھ (موقوفی) کہلاتی ہے۔ یوگ کا نصب العین چت کی ان آخری دو منزلوں کی شرائط کا حصول ہے۔

چت کے پانچ اعمال (ورّتی) ہیں

۲۶۹ (۱) پرمان[1] (صحیح وقوفی احوال جو کہ ادراک، انتاج، مذہبی کتب کی شہادت سے پیدا ہوتے ہیں)۔

(۲) وپریے (علم باطل، دھوکا وغیرہ)۔

(۳) وکلپ (تجرید، تعبیر و ترکیب، مختلف اقسام کے تخئیل)۔

(۴) ندرا (نیند، نفس کی خالی حالت ہے جہاں نفس میں تم غالب ہوتے ہیں)۔

(۵) سمرتی (حافظہ)۔

---

[1] سانکھیہ کے نزدیک وقوف کا جواز اور عدم جواز وقوفی حالت پر موقوف ہے نہ کہ واقعات اور یا اشیا کی مماثلت خارجی پر مبنی ہے (سوتا پرمان یم سوتہ اپرمان یم)

باب

یہ احوال نفس (ورتی) ہمارے باطنی تجربے پر مشتمل ہیں جب یہ ہمیں جذبات اور اُن کی تشفی کے وقت سمسار کی طرف لے جاتے ہیں تو وہ کلشٹ (تکلیف دہ یا تکلیف کی طرف لے جانے والی) کہلاتی ہیں جب ہم کو یہ نجات کی طرف لے جائیں تو اکلشٹ (غیر تکلیف شدہ) کہلاتی ہیں خواہ ہم سمسار یا مکتی کسی طرف جائیں۔ ہم اپنے احوال نفس کو کام میں لائیں گے۔ اکثر احوال بد احوال نیک سے بدل جاتے ہیں اور کوئی بھی حالت ہو جو آخری خیر (نجات) کی طرف لے جائے۔ اس کو خیر منصور کیا جانا چاہیے۔

اس سے ہم اپنی توجہ چت کی ایک اہم خصوصیت کی طرف مبذول کرتے ہیں کہ چت بعض وقت اچھائی (نجات) اور بعض وقت برائی (سمسار) کی طرف راغب ہوتا ہے، ویاس بھاشیہ میں مذکور ہے کہ وہ دریا کی طرح ہے جو دونوں طرف بہتا ہے۔ اچھائی اور برائی کی طرف پرکرتی کی غایت یہ ہے کہ وہ انسان میں سمسار اور نجات کا میلان پیدا کرے۔

پس اس کے مطابق برے خیال اور بری عادتیں، اچھے خیال اچھے اخلاقی ارادوں کو پیدا کرتی ہیں۔ اچھی عادات اور خیال کے مابین برے خیال اور میلان پیدا ہوتے ہیں نیک ہونے کا ارادہ کبھی انسان میں کم نہیں ہوتا ہے یہ اُس کا ذاتی میلان ہے جو اُس میں قوی ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ سانکھیہ نے انتاج کے بارے میں کیا اضافہ علم کیا ہے معلوم نہیں ہوتا ہے اور اس موضوع پر جتنا تھوڑا بھی واچسپتی نے کہا ہے وا تسیاین سے مستعار لیا ہے جیسے پوروَوت۔ شیش وت۔ سامانیہ تو درشٹ۔ اقسام انتاج اور اُن کے بارے میں دیکھنا ہو تو بہتر یہ ہے کہ ہمارے باب نیائے یا واچسپتی کی تات پریہ ٹیکا میں دیکھو۔ غالباً سانکھیہ انتاج خاص سے خاص کی طرف ہے یوں سات قسم کے روابط ہیں جن کے سات قسم کے انتاج ہوں گے۔ تات پر یہ ٹیکا صفحہ ۱۰۹۔ اودیوتکر نے سانکھ کے انتاج کی یہ تعریف دی ہے (۱، ۱، ۵) جو یہ ہے سمبندھادے کس مات پرتکشاپ جیشس سِدھ دھراتو مانم۔

باب۸ جیسے کہ لذتوں سے لطف اٹھانے کی خواہش۔ یہ یوگ کے اخلاق کی کنجی ہے اور بدیہی ہے کہ نجات کی خواہش لذتی کشش یا الم کو روکنے سے متاثر نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ تو ذاتی میلان نفس ہے کہ نجات کے راستے پر رواں ہوئے[۱] آلام کا دور ہونا قطعی طور پر متوافق اثر اس راہ کے اختیار ۲۷۰ کرنے کا ہے لیکن اس راہ پر چلنے کا محرک نفس کا فطری مستقل میلان ہے انسان قوت (شکتی) رکھتا ہے جو اس کی چت میں جمع ہے وہ اس کو کام میں لا سکتا ہے کہ یہ میلان بتدریج قوی ہوتا جاتا ہے یوں آخر کار اس دوسرے میلان کو دور کر دے تو وہ کامیاب ہو جاتا ہے اس لیے کہ پرکرتی اپنی آخری تحقیق کے لیے نجات کی خواہشمند ہے[۲]

یوگ کی رو سے پاک کرنے والی مشقیں

پریکرم

یوگ کے دھیان کی غرض یہ ہے کہ نجات کے واسطے نفس مستقل ہو کر بتدریج اعلیٰ منازل خیالات کی جانب ثابت قدم رہے۔ یوں کہ

---

[۱] بہرحال سانکھیہ کے نزدیک تین قسم کے الم کی فنا مکمل اور مطلق فنا ضروری ہے۔
ادھیاتمک (جو جسم کی بیماری یا غیر تشفی یافتہ جذبات نفس سے پیدا ہوتا ہے)۔
آدھی بھوتک (خارجی نقصان سے پیدا، جیسے کہ جانور یا انسان نے ضرر پہنچایا ہو)۔
آدھی دیوک (وہ نقصان جو دیوتاؤں یا بھوتوں نے پہنچائے ہوں)۔
یہ ہماری ساری کوششوں (پُرشارتھ) کا مقصد ہیں)۔
[۲] دیکھو میری "یوگی نفسیات" کویسٹ اکتوبر ۱۹۲۱ء

باب

بدمیلان آہستہ آہستہ کمزور ہو جائیں اور آخر کار بالکل فنا ہو جائیں لیکن اس سے پہلے کہ نفس برتر دھیان کے لائق بنے، یہ ضروری ہے کہ اُس سے معمولی ناپاکیاں دور ہوں پس جو شخص یوگی ہونا چاہتا ہے اس پر لازم ہے کہ تمام جانوروں کو بالکل نقصان (اہمسا) نہ پہنچائے، پکی و کامل صداقت شعاری (ستیہ) اختیار کرے چوری (استیہ) نہ کرے، شہوت سے پوری رکاوٹ (برہم چریہ) ہو۔ سوائے شدید ضرورت کے کسی چیز کو قبول نہ کرے (اپریگرہ) کی عادت ڈالے یہ سب کُل کی کُل یم کہلاتی ہیں۔ ان اجتناب کے ساتھ ساتھ بیرونی پاکی وضو سے، اور باطنی ذہن کی صفائی، نفسی قناعت، گرمی و سردی کی تکالیف کی برداشت، جسم کو ساکت رکھنا، گفتگو میں خاموشی (تپ) اختیار کرنا، فلسفے کے مطالعے (سوادھیائے)، ایشور کے دھیان (ایشور پرندھیان) کی مزاولت کرے، یہ سب کی سب نیم کہلاتی ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ دوسرا اخلاقی نصاب جیسے کہ پرتی پکش بھاونا، میتری، کرونا، مودتیا، اُپیکشا، ہے اس کو اختیار کرے۔ پرتی پکش بھاونا سے مراد یہ ہے کہ کوئی برا خیال (جیسے خود غرضانہ محرک) دل میں آئے، تو اُس کی جگہ دوسرا اچھا خیال (ایثار) کرے کہ بُرے خیالات کو موقع ہی نہ ملے۔ بہت سی برائیاں اس سبب سے پیدا ہوتی ہیں کہ ہم اپنے بھائیوں سے غیر دوستانہ روابط رکھتے ہیں۔ ان کو دور کرنے کے لیے صرف بچنا کافی نہیں ہے بلکہ انسان دل سے اچھے خیالات اپنے جیسے انسانوں کے ساتھ روا رکھے۔

میتری کی مشق سے یہ مراد ہے کہ تمام انسانوں کو دوست سمجھے۔ اگر ہم ہمیشہ اس کا خیال رکھیں تو ہم اُن سے کبھی ناراض نہ ہوں گے۔

کرونا سے مراد یہ ہے کہ تکلیف میں رہنے والوں کے ساتھ مہربانی کا احساس کریں۔

۲۷۱

مودتیا سے مراد یہ ہے کہ مسرت کا احساس ہو کہ تمام بنی نوع انسان کی بھلائی ہو۔

اُپیکشا یا صبر و تحمل کے احساس سے یہ مراد ہے کہ دوسروں کی

باب۳ برائیوں کی طرف توجہ نہ کرے۔

جب نفس تمام دنیاوی لذتوں (ویراگیہ) سے بیزار ہو کر قابو میں آجاتا ہے اور اس انعام واکرام سے دست بردار ہوجاتا ہے جن کا وعدہ کیا گیا تھا جبکہ اُس نے ویدک یگیہ انجام دیا تھا کہ اُن کا ثواب آخرت میں ملے گا جب نفس سے میل دور ہو جائے۔ تب یوگی دھیان کی مشق کرنے کے لایق ہوتا ہے کہ مسلسل مزاولت (ابھیاس) کے ساتھ ساتھ ایمان اعتماد (شردھا) مقصد اور اس کے انجام دہی کی قوت (ویریہ) عقل (پرگیان) ہر ترقی کے درجے پر حاصل ہو۔

یوگ دھیان

جب نفس پاک ہوتا ہے تو اُس کے بیرونی اضطرار سے پریشان ہونے کے مواقع دور ہوتے ہیں۔ اس منزل پر یوگی ایک قوی نشست (آسن) اختیار کرتا ہے کہ وہ اپنے نفس کو کسی بھی چیز کی طرف متوجہ کرسکتا ہے بہرحال قابل ترجیح یہ بات ہے کہ وہ ایشور کا دھیان کرے اس لیے کہ ایشور اُس سے خوش ہو کر اُس کے راستے سے بہت سی دشواریوں کو ہٹا دے گا اور وہ آسانی سے کامیابی حاصل کرے گا۔ لیکن وہ یقیناً خود اپنی مرضی سے کوئی چیز اپنے نفس کی دلجمعی اور یکسوئی کے لیے اختیار کرسکتا ہے۔ دلجمعی اور یکسوئی کے لیے ذیل کی چار حالتیں ہیں یعنی وِترک، وِچار آنند، اسمِتا، ان میں سے وترک اور وچار کی دو دو قسمیں سیوترک، نِروترک، سوی چار، نِروچار ہیں۔[1]

[1] واچسپتی کے نزدیک آنند اور اسمتا کی دو قسمیں ہیں، لیکن بھکشو اس سے انکاری ہے۔

باب ۷

جب نفس چیزوں پر توجہ کرتا ہے اور اُن کے نام اور کیفیت یاد رکھتا ہے تو یہ منزل سیو ترک ہے جبکہ پانچوں تنما تروں کے ساتھ ساتھ ان کی صفات کو یاد رکھتا ہے تو وہ منزل سیوچار ہے اور جب کسی ایک تنما ترا پر بغیر اُس کی صفت کے غور کرتا ہے تو وہ منزل نروچار ہے ان سے برتر حالتیں انند اور اسمتا کی ہیں۔ آنند کی حالت میں نفس بدھی پر مع اُس کے وظایف حواس کے توجہ کرتا ہے جو لذت پیدا کرتے ہیں۔ اسمتا منزل میں بدھی خالص جوہر پر اُس کے تمام تغیرات سے الگ ہو کر غور کرتی ہے۔ ان سب منازل میں ایسی چیزیں ہیں جن پر نفس شعور سے توجہ کرتا ہے پس یہ سمادھی سمپرگیات (چیزوں کے علم کے ساتھ) کہلاتی ہے۔ اور اسمپرگیات سمادھی میں نفس خالی ہو جاتا ہے۔ اس منزل میں

۲۷۲

عرصے تک ٹھیرنے کے بعد قدیم قوتین (سمسکار) یا ارتسام نرودھ حالت کی قوی عادت کے پیدا کرنے سے فنا ہو جاتے ہیں جو دُنیاوی واقعات کی وجہ سے مسلسل تجربات میں آئے تھے جو خارجی عالم یا کسی تجربے کے عمل سے باطنی تصور کی جانب راغب تھے۔ اس منزل پر صحیح علم کا ظہور ہوتا ہے جبکہ بدھی ایسی پاک اور خالص ہو جاتی ہے جیسے پرش، اس کے بعد چت پرش سے ربط رکھنے کے لائق نہیں رہتا اور پرکرتی کی سمت واپس ہو جاتا ہے۔

یوگی اس مشق پر توجہ کرنے کے لیے دیکھے کہ آیا اضطراب تو باقی نہیں رہا ہے اس کو چاہیئے کہ وہ ایک پرسکون مقام، جنگل یا پہاڑ کو پسند کرے۔ اور بڑی اہم رکاوٹ سانس لینا ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو ہر وقت پسینہ آتا ہے۔ یہ پرانا یام کی مشق سے رُک سکتا ہے پرانا یام سے مراد سانس کو تھوڑی دیر تک روکنا اور پھر اُس کو خارج کرنا ہے۔ اس مشق سے سانس، گھنٹوں، دنوں، مہینوں حتّٰی کہ برسوں تک رُک سکتی ہے جب کوئی ضرورت سانس لینے یا روکنے کی نہ رہی اور عرصے تک سانس مستقل رہی تو ایک بڑی رکاوٹ دور ہو جاتی ہے۔

باب

ایک سکونی حالت میں بیٹھنے سے توجہ کی مشق کا عمل شروع کیا جاتا ہے۔ سانس کو پرانایام کے ذریعے روکے اور دوسرے تمام خیالات کو دور کرے اور نفس کو کسی چیز (دھارنا) پر متوجہ کرے۔ اول اول کسی چیز پر توجہ کرنا کہ خیال نہ بٹے دشوار ہے۔ پس وہی ایک چیز کا خیال دل میں بار بار دہرائے، یہ دھیان کہلاتا ہے۔ دھیان کی کافی مشق سے نفس یہ قوت حاصل کر لیتا ہے کہ خود ثابت قدم رہے۔ وہ اس منزل پر اس چیز سے ایک ہو جاتا ہے کوئی تغیر یا تکرار نہیں ہوتی ہے، موضوع یا معروض یا خیال کا شعور نہیں رہتا ہے یوں نفس مستقر ہو جاتا ہے اور فکر کے معروض سے واحد ہو جاتا ہے اس حالت کو سمادھی کہتے ہیں[1]۔ ہم نے سمادھی کی چھ منزلیں بیان کی ہیں جب یوگی ایک درجہ سمادھی میں قوت حاصل کر کے اس سے اوپر کی منزل میں جاتا ہے اور یوں ہی بڑھتا رہتا ہے اور جب وہ اعلیٰ ترقی کرتا ہے تو وہ کراماتی قوتوں (وبھوتی) سے موصوف ہو جاتا ہے اُس کا اعتقاد اور امید اس مشق میں بڑھتی ہے۔ کراماتی قوتیں اپنے ساتھ بہت سے لالچ لاتی ہیں۔ لیکن اگر یوگی اپنے مقصد میں قوی ہے تو اگر اس کو اندر کا بھی درجہ پیش کیا جائے تو اُس کے پائے استقلال میں لغزش نہ آوے۔ اس کی عقل (پرگیا) ہر قدم پر بڑھتی ہے۔ پرگیا علم

۲۷۳ ایسا واضح ہو جاتا ہے جیسا کہ ادراک، جب تک ادراک محدود ہے چند ٹھوس چیزیں اور اُن کی کیفیت تک[2] پرگیان کی کوئی ایسی حد ود

[1] یہ خیال رکھنا چاہیے کہ سمادھی کا ترجمہ موزوں دھیان یا توجہ کرنے سے ممکن نہیں اور یوگ میں وہ توجہ کی خاص قسم مراد ہے جس میں نفس چیز سے یکساں ہو جاتا ہے اور نفس کوئی حرکت اپنے گزرنے والے احوال میں نہیں کرتا۔

[2] وہ تعین جو ادراک کو منتشر کرتے ہیں۔ اُن کو کاریکا میں شمار کیا گیا ہے۔ ذیل میں انتہائی دوری (مثلاً ایک لو آسمان پر بے حد اوپر ہو جاتا ہے) انتہائی قربت

باب

نہیں ہیں پس وہ لطیف ترین چیزوں، تنماتراؤں، گنوں میں داخل ہو کر ان تمام لطیف شرطوں اور کیفیتوں کا واضح اور صاف ادراک ہوتا ہے[1] جیسے جیسے بالقوہ قوتیں (سمسکار) پرگیا عقل کی قوت پاتی ہیں اور معمولی علم کی بالقوہ قوتیں فنا ہوتی ہیں تو ہمیشہ کے لیے یوگی پرگیا عقل میں قایم رہتا ہے، پرگیا کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ انسان کو نجات کی طرف لے جاتا ہے اور سمسکار سے کوئی تعلق باقی نہیں رہنے دیتا، آخری پرگیا جو نجات کی طرف لے جاتے ہیں وہ سات قسم کے ہیں یعنی:-

(۱) میں دنیا سے واقف ہو گیا جو مصیبت اور الم کی چیز ہے مجھے اس کی بابت اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں ہے۔

(۲) سمسکار کی زمینوں اور جڑوں کو پورے طور پر اکھاڑ دیا اور کچھ باقی نہیں رہا کہ وہ اکھاڑا جائے۔

(۳) موقوفی امتناعی وجد کے ذریعے راست وقوف کا واقعہ بن گیا ہو۔

(۴) پرش کے امتیاز کی صورت پرکرتی سے وسایل علم کے ذریعے سمجھ میں آگئی۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ (جیسے آنکھ کے اندر سرمہ)، حسی آلے کا ضایع ہونا (جیسے نابینا) عدم توجہ، معروض (مثلاً سالمات) کا بیحد چھوٹا ہونا۔ دوسرے روکنے والے معروضات کی مزاحمت (مثلاً دیواریں)، بڑی بڑی روشنیوں کا موجود ہونا (دن کی روشنی میں تارا نظر نہیں آتا، اپنی ہمجنس چیزوں سے کسی چیز کا گھل مل جانا (جیسے کہ پانی کو جھیل میں ڈالا جائے)۔

[1] اگرچہ تمام چیزیں گن کے تغیر ہیں لیکن حسی علم سے گن کی حقیقی نوعیت نہیں معلوم ہو سکتی، جو کچھ حواس کو معلوم ہوتا ہے وہ تو بجز و پر فریب خصوصیت مثل جادو کی خصوصیات (مایا) کے اور کیا ہیں۔ ویاس بحاشیہ چہ تھا ۳ ۔ پس گنوں کی اصلی فطرت پرگیا سے معلوم ہوتی ہے۔

باب ۸

دوسرے تین نفسیاتی نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ مابعد الطبیعیاتی اعمال ہیں جو حالت سے متلازم ہیں وہ مندرجۂ ذیل ہیں۔

(۵) بدھی کا تجربہ اور نجات (بھوگ اور اپ ورگ) کی دوسری غرض تحقیق ہو چکی۔

(۶) متفرق گنوں کا قوی مقناطیسی میلان اُن کو پرکرتی کی طرف ہانک دیتا ہے جس طرح کہ بھاری بھاری پتھر اونچی پہاڑی کی چوٹیوں سے نیچے گرتے ہیں۔

(۷) بدھی اپنے اجزا گن میں متفرق ہو جاتی ہے اور پرکرتی میں ضم ہو کر ہمیشہ کے لیے اسی میں رہ جاتی ہے۔ جب پرش گنوں کی قید سے نکل جاتا ہے تو اپنی خالص عقل میں منور رہتا ہے، اس سانکھیہ یوگ مکتی میں آنند یا برکت نہیں ہے اس لیے کہ تمام احساسات کا تعلق پرکرتی سے ہے پس یہ خالص فہم کی حالت ہے جس کو سانکھیہ تو علم کے ذریعے حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اسی کو یوگ ارادے کے کامل انضباط اور نفسی احوال کے نفسیاتی تصرف سے تحصیل کرتا ہے۔

باب ۸

آٹھواں باب

(صفحہ ۴۲۷ تا ۳۶۶)

نیائے ویشیشک فلسفہ

بدھ مت اور سانکھیہ پر نیائے کے نقطۂ نظر سے تنقید

۴۲۷

بودھوں نے یہ کہہ کر کہ تمام ترتیبیں عارضی ہیں، جوہر و عرض، علت و معلول کے تمام عقل سلیم کے معتقدات اور چیزوں کے قیام اور ٹھیراؤ کو الٹ دیا ہوتا یہ ہے کہ ترتیب کی ہر ایک جماعت خود ختم ہو کر دوسری ترتیب کو پیدا کرتی ہے اور پھر اُس سے دوسری ترتیب پیدا ہوتی ہے اور یوں ہی سلسلہ جاری رہتا ہے۔ لیکن اگر ایک ترتیب جس سے دودھ کا اظہار ہوتا ہے اور وہ چھاچھ کی ترتیب کو پیدا کرتی ہے تو یہ کہا گیا ہے کہ اس کے عناصر کے مشترکہ فعل سے ایسا ہوتا ہے جو علت ترتیب سے بنے تھے۔ لیکن اس کا طریقۂ عمل ناقابل فہم ہے۔ وہ عناصر جو علت کی ترتیب سے تیار ہوتے ہیں ان عناصر کو جدا جدا نہیں پیدا کر سکتے جن پر معلول کی ترتیب

باب۴ مشتمل ہے اس لیے کہ اس قیاس کی بنا پر اُصول عارضیت مشکل سے قایم رہتا ہے۔ چونکہ علتی عناصر کا فردہو کر اثر کرنا اور اُن کا میل اور ظہور کا معلول کی حیثیت اختیار کرنا یہ اس وجہ سے نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کام کے لیے ایک لمحے سے زیادہ وقت درکار ہے۔ اب رہا یہ قیاس کہ معلول کی ترتیب کُل کی کُل علتی ترتیب کے عناصر کے مشترکہ فعل کا نتیجہ ہے تو یہ ہمارے کلی غیر متناقض تجربے کے سراسر خلاف ہے کہ خصوصی عناصر جن سے علت (جیسے دودھ کی سفیدی) کی ساخت ہوئی وہ معلول (جیسے دہی کی سفیدی) کے دوسرے مماثل عناصر کی علت ہوں اسی طرح ہم نہیں کہہ سکتے کہ لوہے کے ٹکڑے کے سالمے کے دوسرے خواص اور سختی اور سیاہی لوہے کے گولے کی مماثل کیفیات کی علت ہیں اس لیے کہ یہ تو ہمارے تجربے کی تصدیق کے بالکل خلاف ہے۔ علاوہ بریں مادی (اُپادان جیسے کہ برتن کی مٹی)، آلتی، توافقی علل (نیمت اور سہکاری۔ جیسے کمہار، چکر، ڈنڈا وغیرہ جو گھڑا بنانے میں کام آتے ہیں) کے مابین کوئی فرق نہ رہے گا اس لیے کہ علل مشترک معلول کو پیدا کرتے ہیں۔ پس مادی اور آلی علل میں امتیاز کرنے کی جگہ نہ رہے گی۔

مزید براں جبکہ علتی ترتیب وجود میں لائی جاتی ہے تو وہ فوراً اُسی وقت معلول ترتیب کو پیدا کرنے میں اپنی اثر اندازی سے قاصر رہتی ہے۔

۲۷۵ پس خود وجود میں آکر علتی ترتیب کو تھوڑا وقفہ تو لگے گا کہ اپنے معلول کو پیدا کرنے میں اثر ڈالے، وہ چیز جو پیدا ہوتے ہی فنا ہو جاتی ہے وہ کس طرح معلول پیدا کر سکتی ہے حقیقت تو یہ ہے کہ علتی عناصر حسب حال باقی رہتے ہیں اور جب وہ مناسب طور پر مرتب ہوتے ہیں تو وہ معلول کو پیدا کرتے ہیں۔ ہمارے عام تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم چیزوں کے بارے میں خیال کرتے ہیں کہ وہ زمانۂ گزشتہ سے موجود چلی آرہی ہیں، زمانۂ ماضی کا ادراک ماضی کے طور پر ہوتا ہے حال کا حال کے طور پر اور مستقبل کا مستقبل کے طور پر اور اشیا کا ادراک اس طرح ہوتا ہے کہ وہ زمانۂ ماضی سے

باب ۴

موجود چلی آرہی ہیں۔

سانکھیہ کا مفروضہ تو سراسر بے بنیاد ہے کہ معلول بالقوہ علت کے مادی احوال ہیں اور یہ کہ معلول کے تمام آیندہ سلسلے علتی وجود میں سمائے ہوئے ہیں اور یوں معلول علت میں برابر موجود رہتا ہے قبل ازیں کہ علتی حرکت معلول پیدا کرنے کے لیے جنبش میں آئے۔ سانکھیہ کہتا ہے کہ تیل تل میں برابر موجود رہتا ہے نہ کہ پتھر میں، پس تیل تل سے نکل سکتا ہے نہ کہ پتھر سے۔ اُن کے نزدیک آلی علت کا فعل صرف اس پر مشتمل ہے کہ وہ مادی اور یا ظہوری شکل میں نمودار ہو جاتا ہے حالانکہ وہ بالقوہ صورت میں علت میں برابر موجود تھا یہ سب کچھ بالکل بیہودگی ہے، ایک مٹی کا ڈھیلا تو علت کہلاتا ہے اور گھڑا معلول کہلاتا ہے۔ یہ بات کہنے سے کیا فائدہ ہے کہ گھڑا تو مٹی میں موجود ہے حالانکہ ہم مٹی میں پانی نہیں لا سکتے۔ گھڑا تو مٹی سے بنا ہے لیکن مٹی خود گھڑا نہیں ہے پھر اس کہنے سے کیا مطلب ہے کہ گھڑا غیر ظاہر ہے یا وہ بالقوہ حالت میں ہے اور وہ اب ظاہر یا واقعی ہو گیا۔ بالقوہ حالت سے کیا مراد ہے۔ گھڑے کی بالقوہ حالت ویسی ہی نہیں ہے جیسی کہ اس کی واقعی حالت ہے۔ پس یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ گھڑے کی اصلی حالت اس سے قبل عدم میں تھی۔ اگر اس سے یہ مراد ہے کہ گھڑا ان ہی اجزاء (سالمات) سے بنا ہے، جن سے مٹی بنی ہے۔ یقیناً ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ مٹی کے ڈھیلے کے سالمات میں گھڑا موجود تھا۔ مٹی کی بالقوہ ذاتی حالت اپنی اس صفت کے باعث وہ دوسرے عامل مثلاً کمہار کا اثر قبول کرنے کے لیے اپنے کو کھول کر رکھتی ہے کیونکہ گھڑے میں تبدیل ہونے کے معنیٰ گھڑا بطور معلول کے نہیں ہو سکتے اگر ایسا ہوتا تب ہم کہہ دیتے کہ گھڑا گھڑے سے بنا ہے اور سانکھیہ کا یہ قیاس کہ جوہر اور عرض ایک سی ہی حقیقت رکھتے ہیں یہ بات بھی ہمارے تجربے کے خلاف ہے اس لیے کہ ہم سب ادراک کرتے ہیں کہ حرکت اور عرض جوہر سے وابستہ ہے نہ کہ عرض سے، مزید لطف یہ کہ سانکھیہ ایک اور نامعقول اصول

باب ۵

تسلیم کرتا ہے کہ بدھی فہم سے جدا ہے، بدھی کو غیر فہیم کہنا تو نہایت لغو بات ہے۔ اور پھر اس بکو اس سے کیا فایدہ ہے کہ بدھی کی کیفیات پرش پر معکوس ہوتی ہیں اور پھر پرش کی کیفیات بدھی پر معکوس ہوتی ہیں۔ یہ تو ہمارے سارے تجربے میں بدیہی ہے کہ ہم کو محسوس ہوتا ہے کہ روح (آتما) جانتی ہے محسوس کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے، اور یہ سمجھنا تو دشوار ہے کہ کیوں سانکھیہ اس بدیہی) واقعے کو قبول نہیں کرتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ علم، احساس، ارادہ یہ سب کے سب بدھی سے متعلق ہیں۔ اور مزید تجربے کی تشریح کرنے کی غرض سے اُس نے ایک نظریہ دوسرے عکس کا مدون کیا، مزید براں سانکھیہ کی پرکرتی غیر فہیم ہے جب یہ صورت حال ہے تو اس امر کی کیا ضمانت ہے کہ وہ (پرکرتی) پھر عقلمند کو مقید نہ کرے گی اور ہمیشہ کے لیے اس کو نجات دے گی۔ پرش کیوں مقید ہوا، پرشوں کی بے شمار تعداد کی لطف اندوزی کا سامان پرکرتی مہیا کرتی ہے وہ کوئی نازک لڑکی (جیسا کہ سانکھیہ فرض کرتا ہے) نہیں ہے کہ وہ اپنی اصلی فطرت کا پتا چلتے ہی شرمائے گی اور پرش کی محبت ترک کر دے گی، اور پھر لذت (سکھ) الم (دکھ) اور جہالت کے ذریعے اندھا کرنے والا احساس (موہ) بجز روح کے احساسی تجربات کے اور کیا ہیں اور کس حماقت کی بنا پر اُن کو سانکھیہ مادی جواہر سمجھ سکتا ہے مہت، اہمکار، تنماترا اُن کی غایت، یہ تو سب کے سب قیاسات کے سلسلے ہیں نہ تو ان مسایل کی تصدیق تجربے نے کی ہے نہ اس کی شہادت عقل نے دی ہے یہ تو تمام کے تمام مایوس کن، احمقانہ غلطیوں کے سلسلے ہیں پس تجربے کے مظاہر داعی ہیں کہ عقل اور تجربے کی روشنی میں ایک نئی فکری تعمیر جدید ہو جو کہ دوسرے نظامات میں نہیں پائی جا سکتی ہے (دیکھو نیائے منجری صفحہ ۴۵۲۔ ۴۶۶ اور ۴۹۰۔ ۴۹۶)۔

نیائے اور ویشیشک سوتر (صفحہ ۲۷۶)

یہ امر بےحد مشکوک ہے کہ نیائے کی سب سے قدیم ابتدا اُن

باب ۳ علما کے مباحث اور مناظروں سے معلوم ہو جو ویدک عبارتوں کے صحیح مفہوم کا پتا چلانے کی کوشش میں لگے ہوئے تھے کہ قربانیوں کے کام میں لا سکیں۔ دوران مباحث میں بھی جو فلسفے کے مختلف مذاہب کے حامیوں کے مابین ہوئے ہوں جن کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ آپس میں ایک دوسرے کو شکست دیں۔ میں یہ فرض کرتا ہوں کہ یہ مناظرے اپنشدوں کے دور میں ہوئے ہیں اور اُس زمانے میں فن مناظرہ کو مطالعے کا مضمون سمجھتے تھے۔ اور غالباً یہ آیندہ چل کر واکو واکیہ کے نام سے موسوم ہوا، مسٹر بوڈس نے بتلایا ہے کہ آپس تمبہ۔ نے لفظ نیائے کو میماسا[1] کے مفہوم میں استعمال کیا ہے اس کے بارے میں بوہلر کا خیال ہے کہ تین سو سال قبل مسیح ہوا ہے۔ نیائے کا لفظ جو اصل "نی" سے مستخرج ہے بعض وقت اس کی ۲۷ تشریح یوں کی گئی ہے کہ جس کے ذریعے فقرے اور لفظوں کی تعبیر کی جا سکے کہ اس کا ایک خاص مفہوم ہو نہ کہ دوسرا اور اُس کی تائید سے حتیٰ کہ الفاظ کے ویدک لہجے (جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مرکبہ الفاظ کا مفہوم ہے اور خاص قسم کے مرکب لفظ کو بتاتا ہے جس میں دوسرے مرکبہ الفاظ برائے اتصال داخل ہوتے ہیں) نیائے[2] کہلاتے تھے۔ پروفیسر جیکوبی کوتیلیہ کی ودیا (علوم) کے شمار سے بطور انوکشیکی (مزید تحقیق سے ادراکی اور مذہبی علم کے جانچنے کا علم) ترے ای (تین وید)، دارتا (علوم زراعت و پرورش مویشی) اور ڈنڈنیتی (علم سیاست)، اور فلسفوں کا شمار، جیسے کہ سانکھیہ، یوگ، لوکایت، اور انوکشیکی کی بنا پر فرض کرتے ہیں کہ نیائے سوتر کوتیلیہ کے زمانے

---

[1] آپستمبہ مترجمہ بوہلر، تمہید صفحہ ۲۷۔ بوڈس کا مضمون ہندی منطق کا تاریخی مطالعہ بمبئی سبجے، آر، اے، ایس جلد ۱۹۔

[2] کالی داس کی کمار سمبھو و او گھاتو پر نویا سام نیائے استری کابھی رودی رنم "اس پر ملینا تھ کی شرح۔

باب۴ تین سوق م میں موجود نہ تھا۔[1] کوتیلیہ کے حوالہ نیائے بطور انوکشیکی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ نیائے انوکشیکی کے معنیٰ میں کوتیلیہ کے زمانے میں استعمال نہ ہوتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو واتسیاین کے بارے میں خیال کرنے سے غلطی سرزد ہوئی ہے کہ واتسیاین نیائے کو انوکشیکی سے ممیز کرتا ہے جو یہ مانتا ہے کہ جبکہ موخر الذکر سے مراد علم منطق ہے اور اول الذکر سے مراد منطق اور مابعد الطبیعیات ہے اور واتسیاین کے بیان نیائے سوتر ۱۰۱۱ سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بتلاتا ہے کہ وہ علم جو اُس کے زمانے میں نیائے کے نام سے مشہور تھا وہی ہے جس کا حوالہ انوکشیکی سے کوتیلیہ نے دیا ہے۔ وہ صاف طور پر نیائے ودیا سے انوکشیکی کا امتیاز کرتا ہے لیکن بعض منطقی مقولات کے جدا جدا شمار کرنے میں انصاف سے کام لیتا ہے جیسے سمشے (شک) وغیرہ، اگرچہ یہ دو پہلی اصطلاحوں پرمان (ذرایع علم) اور پرمیہ (معروضات علم) میں پہلے ہی سے شامل ہیں یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ جب تک اُن کی خود ان خاص اور جدا شاخوں (پرتھک پرتھان) پر بحث نہ کی جائے تو نیائے ودیا، مثل اپنشدوں کے مابعد الطبیعیات ادھیاتم ودیا) ہو کر رہ جائے گی۔ نیائے کا قدیم مفہوم کہ وہ صحیح معنیٰ یا صحیح چیز کے تعین کا وسیلہ ہے، اس پر واتسیاین متفق ہے اور واچسپتی نے بھی اپنی نیائے وارتک تات پریہ ٹیکا ۱۰۱۱ میں روا رکھا ہے۔ وہ نیائے (پرمان ایرارتھ پرکشنم۔ منطقی ثبوت کے ذریعے کسی چیز کی جانچ کرنا) کے لفظ کے مفہوم کو انوکشیکی (کسی چیز کی جانچ کرنا جبکہ وہ ادراک اور مذہبی کتب سے معلوم ہو چکی ہو) کے لفظ کے صرفی مفہوم سے تقابل کرتا ہے اور یہ یقینی ہے کہ واتسیاین اس حد تک بتلاتا ہے جہاں تک نیائے کے منطقی پہلو کا تعلق ہے۔ اس کا وسیع دائرہ ہے جس میں تمام ذوات تمام ۲۷۸ اُن کے افعال[2] اور تمام علوم شامل ہیں۔ وہ یہ ثابت کرنے کے لیے

[1] ہندو فلسفے کی قدیم تاریخ از پروفیسر جیکوبی، انڈین انٹی کویری کا ۱۹۱۸ء۔

[2] (جس سے ایک شخص فعل کا مرتکب ہوتا ہے اس کو پریو کہتے ہیں) وہ تمام افعال جن کو کوئی شخص قایم رکھنا چاہتا ہے

باب ۳

کوتلیہ کا حوالہ دیتا ہے کہ اس حالت میں نیائے روشنی کی طرح ہے جو
تمام علوم کو منور کرتی ہے اور تمام کاموں کا وسیلہ ہے اور مابعد الطبیعیات
کی صداقتوں کی حیثیت سے وہ نجات کا راستہ بتلا سکتا ہے میں پروفیسر
جیکوبی کے اصل نقطے سے بحث نہیں کرتا کہ تصنیف کا مابعد الطبیعیاتی حصہ
بعد کا اضافہ ہے یہ رائے میرے نزدیک بہت ممکن ہے درحقیقت
خود واتسیاین منطقی جزو کو پرتھک پرستھان (جدا شاخ) کے نام سے
موسوم کرتا ہے لیکن مجھے نہ تو کوئی بیان واتسیاین یا کوتلیہ کا ملا جس سے
اندازہ ہو سکے کہ یہ اضافہ کوتلیہ کے بعد ہوا ہے۔ اس میں شک
نہیں ہے کہ اس تصنیف کے منطقی پہلو کی اہمیت واتسیاین کی نظر
میں بیحد ہے اور ایسا سمجھنے کی بالکل بدیہی صورت یہ ہے کہ مابعد الطبیعیات
یا ادھیاتم ودیا کی اہمیت سب کے نزدیک مسلمہ تھی۔ لیکن صرف منطقی پہلو
کی اہمیت اکثر اشخاص کو متاثر نہیں کرتی۔ کوئی دھرم شاستر یا وید اس کی
تائید نہیں کرتے ہیں اور واتسیاین کو تیلیہ کی شہادت اور امداد حاصل کرنے
پر مجبور ہے کہ اس کو ہی اپنا سب سے قدیم ماخذ قرار دے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ
کوتلیہ اس بات سے مطمئن نہیں ہوا کہ انوکشیکی کو ایک ودیا قرار دے بلکہ
اس نے سانکھیہ کے پہلو بہ پہلو اس کو ایک فلسفہ قرار دیا، اور اس نے
یہ قیاس قائم کیا ہے کہ حتیٰ کہ کوتلیہ کے زمانے میں نیائے دو شاخوں پر
مشتمل تھا، ایک تو ادھیاتم ودیا اور دوسری بطور علم منطق یا علم مناظرہ۔
اس کی سطح پر یہ جوڑ کمزور اور خارجی ہے اور اس کا بھی امکان ہے کہ مابعد الطبیعیاتی
جزو منطقی جزو کی ہر دل عزیزی بڑھانے کے لیے اضافہ کیا گیا ہو۔ چونکہ وہ جزو
خود جاذب نظر نہ تھا، مہامہوپادھیہ ہرپرشاد اپنے مضمون بنگال ایشیاٹک سوسائٹی
کے جرنل میں کہتے ہیں کہ واچسپتی نے نیائے سوتروں کے جمع کرنے کی دو کوششیں

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ یا ان سے بھاگتا ہے پریوجن کہلاتے ہیں بس تمام ذوات، تمام ان کے افعال اور
تمام علوم پریوجن میں داخل ہیں اور یہ تمام کے تمام نیائے پر منحصر ہیں۔ واتسیاین بھاشیہ ۱۔۱۔۱۔

باب۴

کی ہیں ایک تو نیائے سوچی دوسری نیائے سوترو ددمعار، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حتیٰ کہ خود واچسپتی اپنے زمانے میں بہت سے سوتروں کے مستند ہونے کے متعلق یقین نہ رکھتا تھا۔ اور یہ بھی کہتا ہے کہ ناقابل تردید علامات ہیں کہ بہت سے سوتروں میں تحریف کی گئی ہے۔ اور بیان کرتا ہے کہ ایک بودھی روایت چین سے جاپان تک مشہور ہے کہ میروک نے نیائے اور یوگ میں آمیزش کردی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ سوتروں میں دو اضافے ہوئے ہیں ایک تو بودھی کے ہاتھوں دوسرے بعض ہندوؤں کے ہاتھوں جنھوں نے ہندو استدلال کو بودھی استدلالات کے خلاف استعمال کیا ہے۔ اس فاضل عالم کے خیالات امکانی معلوم ہوتے ہیں اور ہمارے پاس کوئی ایسا اشارہ نہیں ہے کہ جس سے اس وقت کا تعین کرسکیں جبکہ یہ اضافے ہوئے ہیں۔ اب رہا یہ واقعہ کہ ناقابل تردید ثبوت اس امر کے موجود ہیں کہ بہت سے سوتروں میں تعریف ہوئی ہے تو خود نیائے سوتروں کے زمانے کا صحیح تعین اور بھی دشوار ہوجاتا ہے اس لیے کہ بودھی حوالوں سے کوئی مدد نہیں ملتی اور پروفیسر جیکوبی کی یہ کوشش کہ شونیہ واد کی بنیاد پر نیائے سوتروں کی تاریخ کا تعین کیا جائے بیحد دشوار معلوم ہوتی ہے اور بالطبع اس کی اہمیت کم ہوجاتی ہے بجز اس قیاس کے کہ شونیہ واد کے تمام حوالے ناگارجن کے بعد ہونے چاہییں۔ لیکن یہ بات بھی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مہایان سوتر ناگارجن سے قبل لکھے گئے ہیں اور ان میں بھی شونیہ واد اصول کو تسلیم کیا گیا ہے۔

۲۷۹

ڈاکٹر ودیا بھوشن جے، آر، اے، ایس ۱۹۱۸ء میں مضمون لکھتے ہوئے خیال کرتے ہیں کہ نیائے کا سب سے قدیم جزو گوتم نے ۵۵۰ ق م میں تحریر کیا ہے لیکن اکشپاد کے نیائے سوتر ۱۵۰ء میں تحریر ہوئے ہیں۔ اور وہ کہتے ہیں کہ لفظ نیائے جو مہابھارت ۱، ۷۰، ۴۲-۵۱ میں منطق کے مفہوم میں آیا ہے اس کو تحریف سمجھنا چاہیے۔ بہرحال وہ اپنے اس قیاس کی تائید میں کوئی دلیل نہیں

باب ۵

دیتے ہیں۔ انھوں نے جس انداز پر اس مضمون سے بحث کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکشپادکا زمانہ مقرر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اکشپاد نے اپنے سوتر ارسطاطالیس کے اثر سے لکھے ہیں۔ یہ ایسا مفروضہ ہے کہ سنجیدگی سے اس کے ابطال کی ضرورت نہیں بالخصوص جس حد تک کہ ڈاکٹر ودیا بھوشن نے فرض کیا ہے بہر حال اس تمام بحث و مباحثہ کے بعد بھی ہم ایک قدم آگے نہ بڑھ سکے کہ نیائے کے اصلی جزو کے زمانے کا تعین کر سکتے۔ گولڈ اسٹکر کہتا ہے کہ پتنجلی (۱۴۰ ق م) اور کاتیاین (۳۰۰ ق م) دونوں نیائے سوتروں سے واقف تھے[1]۔ ہم واقف ہیں کہ نیائے سے کوتلیہ بطور انوکشیکی کے واقف تھا اور اس کی تائید سے ہم جرأت سے کہہ سکتے ہیں کہ نیائے کسی نہ کسی صورت میں چوتھی صدی قبل مسیح میں موجود تھا۔ لیکن دوسرے بعض وجوہ کی بنا پر یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ موجودہ سوتر دوسری صدی عیسوی میں تحریر ہوئے ہیں۔ اور بوڈس کا خیال ہے کہ بادراین کے سوتروں میں ویشیشک سوتروں کے حوالے تو ہیں لیکن نیائے کا حوالہ نہیں ہے۔ اس وجہ سے وہ خیال کرتا ہے۔ ویشیشک سوتر بادراین کے برہم سوتروں سے پہلے تحریر ہوئے ہیں اور نیائے سوتر بعد میں لکھے گئے ہیں۔ چندر کانت ترکالنکار کی بھی ویشیشکہ میں یہی حجت ہے کہ ویشیشک سوتروں کا زمانہ نیائے سوتروں سے قدیم ہے مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے اور یقینی طور پر صحیح ہے کہ ویشیشک سوتر چرک (۸۰ ء) سے قبل تحریر ہوئے ہیں۔ اس لیے کہ وہ نہ صرف ویشیشک سوتر کا اقتباس دیتا ہے بلکہ اُس کی طبی طبعیات کی ساری بنیاد ویشیشک طبعیات پر مبنی ہے[2]۔ لنکاوتار سوتر (جس کا حوالہ اشواگھوش نے دیا ہے ۸۰ء سے قبل کا ہے) سالمی اصول کے حوالے دیتا ہے۔ اور دوسرے معقول وجوہ ہیں

۲۸۰

[1] گولڈ اسٹکر کی پانی نی صفحہ ۱۵۷۔

[2] چرک شریر صفحہ ۳۹۔

باب۴ جن پر ہم بعد میں بحث کریں گے - یہ فرض کرتے ہوئے کہ ویشیشک سوتر غالباً بدھ سے قبل لکھے گئے ہیں[۱]۔

یہ بھی یقینی ہے کہ حتیٰ کہ نیائے سوتروں کا منطقی جزو بھی ایسا ہے کہ دوسرے مذاہب کے اہل فکر نے بھی اپنے خیالات منطق کے بارے میں اس سے قبل ظاہر کیے ہیں مثلاً ۱، ۱، ۳۲ میں سوتر میں تنقید کے سلسلے میں بیان کیا جاتا ہے کہ قیاس پانچ مقدمات (اَوَیَو) پر مشتمل ہے۔ واتسیاین کہتا ہے کہ یہ سوتر اس وجہ سے لکھا گیا ہے کہ ان اشخاص کے آرا کی تردید کی جائے جو یہ تسلیم کرتے ہیں کہ دس مقدمات ہیں[۲]۔ ویشیشک سوتروں میں بعض سب سے قدیم ہونے انتاج کے موجود ہیں جن سے ثابت نہیں ہوتا کہ وہ نیائے کے اصول کے انتاج کی اصطلاح سے واقف تھے[۳]۔

کیا ویشیشک میمانسا کے قدیم مذہب کا استحضار کرتا ہے (صفحہ ۲۸)

روایتہً ویشیشک نیائے سے اس قدر متلازم ہے کہ پہلی نظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ قدیم مذہب میمانسا کا اظہار کرتا ہے اور یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ وہ میمانسا سوتروں سے بھی قدیم تر ہے لیکن ویشیشک سوتروں

[۱] دوسری فصل دیکھیے۔

[۲] دیکھو واتسیاین بحاشیہ نیائے سوتروں پر ۱، ۱، ۳۲ - اس میں کلام نہیں کہ یہ حوالہ جین نقطۂ نظر کا ہے، جو دشویکالیک نریوکتی میں موجود ہے - جیساکہ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے۔

[۳] دیکھو نیائے سوتر ۱، ۱، ۵، اور ویشیشک سوتر ۹، ۲، ۱، ۲، ۴-۵، اور ۳، ۱، ۸-۱۷-

باب [illegible]

[illegible] ں کی تائید نہایت نمایاں طور پر ہوتی ہے ہم نے
گر [illegible] یں [illegible] لہ چرک ایک ویشیشک سوتر کا حوالہ دیتا ہے۔
چرک [illegible] ترا (۱، ۳۵-۳۸) کے مطالعے سے ہم کو یقین آجاتا ہے کہ
ان [illegible] ے مصنف کے پاس ویشیشک کا خلاصہ تھا جیسے کہ
[illegible] نا چھید ہے۔ چرک سوتر یا کاریکا (۱، ۱، ۳۶) میں کہا گیا ہے کہ
گن [illegible] نا کا شمار کیا گیا ہے جیسے بھاری پن وغیرہ، وقوف، اور وہ جو
گن کے ساتھ "پر" (کلیت) سے شروع اور پریتن (کوشش) پر مع حسی
کیفیات (سارتھا) کے ختم ہوتے ہیں۔ لیکن یہ شمار ویشیشک سوتر
(۱، ۱، ۶) میں موجود نہیں ہے جو چھ گنوں کو ترک کر دیتا ہے یعنی بھاری پن
(گروتو) رقیق پن (دروتو)، چکنا پن (اسینہ)، لچک (سمسکار) فوقیت
(دھرم) غیر فوقیت (ادھرم)۔ سوتر کے ایک حصے میں شمار "پر"
(کلیت) سے شروع اور پریتن پر ختم ہوتا ہے لیکن بدھی (وقوف) اس
شمار کے دائرے میں آتی ہے جو پر سے شروع اور پرتین پر ختم ہوتی ہے جبکہ
چرک میں بدھی اس فہرست کا جزو نہیں ہے بلکہ اس کو جداگانہ طور پر
شمار کیا گیا ہے۔ اس امر کی بنا پر میں فرض کرتا ہوں کہ چرک کا سوتر اُس وقت
لکھا گیا جبکہ چھ گن کو ویشیشک شمار میں ترک کر دیا گیا کہ ان کو بطور گنوں
کے شمار کیا جائے خلاصے لکھے گئے جن میں اُن کا شمار کیا گیا۔ ۲۸۱
بھاشا پریچ چھید (ایک مابعدی ویشیشکہ خلاصہ) بعض بعید قدیم کاریکاؤں
سے مدوّن ہوا ہے جن کا حوالہ وشنوناتھ نے دیا ہے کہ ان کو "اتی سمکشیپت چرنت نوکتی بھیہ" (بعید قدیم کہاوتوں سے[1]) میں سے جمع کیا گیا ہے۔
سامانیہ اور ویشیش کی چرک کی کی ہوئی تعریف سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اُن کو
جدا معقولات کے طور پر شمار نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ متاخری نیائے ویشیشک
اصولوں میں اُن کو شمار کیا گیا ہے اگرچہ تھوڑا سا فرق ہے لیکن اس تعریف

[1] پروفیسر ونمالی ویدانت تیرتھ کا مضمون جے، اے، ایس، جی ۱۹۰۸ء۔

باٹ کے مطابق ہے جو ایک شخص ویشیشک سوتر میں دیکھتا ہے کہ سامانیہ (کلیت) اور وہی شیش آپس میں ایک دوسرے کے اضافی ہیں[1]۔ لہذا امکان ہے کہ چرک کے سوتر ایسے وقت لکھے گئے ہوں جبکہ ویشیشک اصولوں میں تغیرات ہو رہے تھے اور اُن پر مشہور خلاصے لکھے جا رہے تھے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ویشیشک سوتر بودھی اصولوں سے ناواقف تھے۔ روح کے وجود پر جو اُن کے مباحث ہیں اُن میں عدم روح کے کسی نقطۂ نظر کا حوالہ نہیں دیا گیا ہے۔ بلکہ ان کی دلیل اس نقطے پر لوٹ جاتی ہے کہ آیا ذات انتاج کا معروض ہے یا وہ ہم کو ہمارے "تصوریں" سے منکشف ہوئی ہے۔ اور کسی دوسرے نظام کا کوئی دوسرا حوالہ نہیں دیا ہے۔ کہیں کہیں میمانسا کے اصولوں اور کبھی کبھی سانکھیہ کا ذکر آجاتا ہے۔ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جن میمانسا اصولوں کا حوالہ دیا گیا ہے وہ جیمنی کے سوتروں کا انتساب ہو۔ وہ طریقہ جس سے انتاج کی نوعیت پر بحث کی گئی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ "پرووت" اور "شیشوت" کے نیائے طرز کلام سے لاعلمی تھی۔ ویشیشک سوتروں میں متعدد بار وقت کو علت غائی بتایا گیا ہے[2]۔

ہم کو علم ہے کہ شیوتاشوتر اپنشد میں اُن اشخاص کا حوالہ دیا گیا ہے جو تمام چیزوں کی علت وقت کو سمجھتے ہیں۔ لیکن کسی نظام میں اس قدیم نظریے کے تسلیم کرنے کے لیے کوئی حوالہ نہیں پاتے[3] جن سے ہم واقف ہیں۔ ۲۸۲ ان خیالات اور عام اسلوب تصنیف اور طریقۂ بحث سے مجھے یہ خیال ہوتا ہے کہ غالباً یہ سوتر بہت قدیم ہیں اور ممکن ہے کہ بدھ سے قبل کے ہوں۔

[1] چرک (۱۔۱۔۳۰۔۳۳) کہتا ہے کہ سامانیہ وہ ہے جو وحدت پیدا کرتا ہے اور وشیش وہ ہے جو تفریق کرتا ہے دی، ایس ۲، ۲، ۷۔ ہمارے طرز خیال پر (بطور متحد یا جدا) سامانیہ اور وشیش منحصر ہیں۔

[2] ویشیشک سوتر (۲،۲،۹، اور ۵،۲،۲۶)۔

[3] شیوتاشوتر صفحہ ۱،۱،۲۔

باب

ویشیشک سوتر اس بیان سے شروع ہوتا ہے کہ اس کا مقصد نیکی "دھرم" کی تشریح کرنا ہے۔ ہم کو معلوم ہے کہ یہ تین فریضہ میمانسا کا ہے کہ کسی دوسرے نظام کے سوا جئے منی اپنے میمانسا سوتروں کو دھرم کی تعریف سے شروع کرتا ہے پہلی نظر میں تو ویشیشک کے اصلی مقصد سے بے تعلق معلوم ہوتا ہے جیسے پدارتھ کی نوعیت کا بیان[1]۔ تب وہ دھرم کی تعریف کرتا ہے۔ جس سے فلاح اور خیر برتر (نہشریش) حاصل ہوتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ وید کو صحیح ماننا چاہیے چونکہ وہ اس کا حکم دے سکتا ہے اور اپنی کتاب ان ہدایات پر ختم کرتا ہے کہ وہ احکام (ویدک افعال) جو عام انسانی محرکات کے واسطے انجام دیے جاتے ہیں وہ فارغ البالی بخشتے ہیں اگرچہ ان کی تاثیر ہمارے عام تجربے میں ظاہر نہ ہو اس معاملے میں وید کو مستند سمجھنا چاہیے جو ان افعال کا حکم دیتا ہے[2]۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ویشیشک دھرم کے بیان کا وعدہ کر کے شروع کرتا ہے۔ جواہر، کیفیات، افعال کی نوعیت، اور ادرشٹ (نامعلوم نیکی) بوجہ دھرم (ویدک اعمال کی انجام دہی سے نیکی کا حصول) جس سے ہمارے غیر مشرح تجربات کی تشریح ہو جاتی ہے۔ ان سب کو بیان کرنے کے بعد اپنی کتاب کے

---

[1] مجھے ایک بیت یاد ہے جس کو قدیم شرح کلاپ ویاکرن میں بیان کیا گیا ہے جس میں کہا گیا ہے۔ اپنی ویشیشک سوتروں میں کناد نے چھ مقولوں کا بیان کیا ہے جب کہ نوعیت دھرم بیان کرنے کا وعدہ تھا۔ ایسا کرنا غیر متعلقہ ہے جس طرح اُس شخص کو جو ہمالیہ پہاڑ جانے کے ارادے سے روانہ ہوا اور سمندر کی طرف روانہ ہو جائے۔

[2] اپسکار نے سوترے تد وچنا ذ آمنایسے پرامانیم کی تشریح کرتے ہوئے یہ معنی بتائے ہیں "ویداِیشور (خدا) کا کلام ہے اس کو صحیح سمجھو لیکن کتاب میں کسی جگہ ایشور کا ذکر نہیں یہ مابعدی بنائے تصورات ہیں جو ویشیشک میں پڑھے گئے۔ سوتر ۱، ۱، ۲، ۸ صرف ۲، ۶، ۱، سوتر کی تکرار ہے۔

باث

خاتمے پر کہتا ہے کہ گو ویدک افعال سے کوئی براہ راست اثر پیدا ہوتا نہ معلوم ہو ان سے بذریعہ ادرشٹ فلاح پیدا ہوگی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دھرم کی تشریح کا کناد کا طریقہ یہ بتاتے ہوئے کہ طبعی مظاہر مع جواہر اور کیفیات اور افعال کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ ایک حد تک ان کی تشریح ہو سکتی ہے۔ بجز مفروضہ ادرشٹ (نامعلومہ نیکی) جو دھرم سے پیدا ہوتی ہے۔

۲۸۳

جوہری مقولوں کا بیان بے جوڑ نہیں ہے بلکہ ذریعۂ ثبوت ہے کہ ان کے بارے میں ہمارے عام تجربے بہت سے واقعات کی تشریح نہیں کر سکتے جو اس ادرشٹ کے مفروضے سے حل ہو جاتے ہیں جو ویدک کاموں کی انجام دہی سے حاصل ہوتی ہے ۵، ۱، ۱۵ میں سوئیوں کی حرکت مقناطیس کی طرف، ۵، ۲، ۷ میں پودوں کے جسموں میں پانی پہنچنا، ۵، ۲، ۱۳ اور ۴، ۲، ۷ میں آگ کا اوپر کی طرف حرکت کرنا ہوا کا ادھر ادھر چلنا، جوڑنے والی حرکت سالموں کی (جن سے تمام اتصال پیدا ہوتے ہیں) اور پہلی حرکت نفس، یہ سب کے سب افعالی ادرشٹ کی بنا پر ہوتے ہیں۔ ۵، ۲، ۱۷ میں موت کے بعد روح کی حرکت، اس کا دوسرے جسموں میں آنا، کھانا، پینا، اور دوسری قسم کے اتصال (جنین کی حرکت اور نشو و نما، جیسا کہ اپسکار میں بیان ہوا ہے) کا جمع ہونا بربنائے ادرشٹ ہوتا ہے۔ نجات (موکش) ادرشٹ کے انحلال سے پیدا ہوتی ہے جو بار بار پیدا ہونے کو روک دیتی ہے اور تمام اتصالات کو فنا کرتی ہے۔ ویشیشک درشٹ (تجربہ شدہ) اور درشٹ میں فرق کرتا ہے وہ تمام مقولات مذکورہ درشٹ (تجربے) پر مبنی ہیں اور وہ جن کی تشریح معلومہ تجربے سے نہیں ہو سکتی ہے وہ بوجہ ادرشٹ حل ہو جاتے ہیں۔ ان افعال پر منحصر ہے جیو انات، نباتات کا تمام حیاتی عمل، سالموں کا جاری رہنا، یا عالموں کا بننا آگ و ہوا کی طبعی حرکت، موت اور تناسخ (۲، ۶، ۱۵) اور حتیٰ کہ طبعی مظاہر جن سے کسی نہ کسی طرح ہماری تقدیریں متاثر ہوتی ہیں اور حقیقت میں وہ تمام جس سے ہمیں فلسفے میں دلچسپی ہے۔ کناد کا فلسفہ صرف تجربے کے

باب

چند واقعات جواہر وکیفیات وافعال کی بابت پیش کرتا ہے اور تمام اہم مسایل مابعد الطبیعیات ادرشٹ کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔ وہ کیا چیز ہے جو ہمیں ادرشٹ کی طرف لے جانے والی ہے۔ اس کے جواب میں کناد اچھے برے یا نیک و بد اعمال کو نہیں بتلاتا بلکہ ویدک کاموں کو بتلاتا ہے جیسے کہ پاک طریقے سے منہ ہاتھ دھونا (سنان)، برت، پاک طالب علمی کی زندگی (برہمہ چریہ) استاد کے گھر پر رہنا (گروکل واسن) گوشہ نشینی کی بن باس زندگی (وان پرستھہ)، یگیہ (یکیہ) نذر و نیاز (دان)۔ بعض قسم کی یگ کے طور پر چھڑکنا، یگ کے کاموں کے کرنے کے قواعد ستاروں کے لحاظ سے وقت مقررہ پر کرنا مقررہ منتر (۲،۲،۶)۔

اس نے پاک اور ناپاک غذا کا بیان کیا ہے۔ پاک غذا وہ ہے جو یگیہ کے طور پر پاک کی گئی ہو (۶،۲،۵)، اس کے خلاف ناپاک ہے اس کا قول ہے کہ پاک غذا کھانے سے ادرشٹ کے ذریعے فلاح حاصل ہوتی ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ چیزوں سے تعلق پیدا کرنے کے جذبات ادرشٹ کیونکر پیدا کرتی ہے۔ ۱،۶ کے تمام کے تمام میں کناد یہ بیان کرنے میں مشغول ہے کہ نذر و نیاز کرنے اور اُن کے قبول کرنے کے خصوصی شرایط کیا ہیں۔ اس باب میں جو میمانسا پر لکھا گیا ہے۔ پڑھنے سے ظاہر ہوگا کہ متاخر میمانسا اہل تصنیف نیائے ویشیشک اصولوں سے جواہر وکیفیات وغیرہ کے بارے میں اپنی بہت سی آرا میں متفق تھے۔ اور اہل میمانسا بعض اہم امور میں نیائے ویشیشک سے اختلاف رکھتے ہیں وہ اختلافی مسایل یہ ہیں (۱) ویدوں کا جواز (۲) ویدوں کی ازلیت (۳) کسی خالق یا خدا کا انکار (۴) آواز (شبد) کی ازلیت (۵) (بموجب کمارل) آتما نیت کے تصور سے براہ راست ادراک ذات ان میں سے پہلے اور دوسرے مسئلے کے بارے میں ویشیشک میں بحث نہیں ہوتی ہے چونکہ الیشور کا ذکر نہیں کیا گیا ہے، چونکہ تمام ادرشٹ ویدوں پر مبنی ہے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ویشیشک اور میمامسا میں کوئی جھگڑا نہیں ہے یہ واقعہ کہ کوئی اختلاف نہیں ہے غالباً اس سبب سے ہے کہ

۲۸۴

باب۶ ویشیشک سوتروں کی تدوین کے وقت ایسے جھگڑے واقع نہیں ہوئے تھے غالباً کناد کا خیال ہے کہ ویدوں کو ہم سے اعلیٰ انسانوں نے لکھا ہے (۲،۱،۱۸، ۶،۱،۱، ۲) - لیکن یہ واقعہ کہ میمانسا سے اس بارے میں کوئی تصادم نہیں ہے اس سے خیال ہوتا ہے کہ یہ اصول کہ ویدوں کو کسی نے نہیں لکھا بعد میں پیدا ہوا حالانکہ ویشیشک سوتروں کے زمانے میں وہی نقطۂ نظر تھا جس کا اظہار ان سوتروں میں ہوا ہے۔ ایشور کا کوئی ذکر نہیں اور ادرشٹ کا موں کے کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ جو ویدک احکام کے مطابق تمام عالمی حرکات کی علت ہے۔ ہم بخوبی فرض کرسکتے ہیں کہ ویشیشک دہریہ یا غیر مذہبی تھا جیسا کہ بعد کے میمانسا فلاسفہ تھے۔ آواز کی ازلیت جو بعد کے زمانے میں نیائے ویشیشک اور میمانسا میں اہم امر نزاع ہی ہے۔ کناد غیر ازلیت آواز کے بارے میں ۲، ۲، ۲۵، ۳۲ میں دلایل پیش کرتا ہے لیکن وہ ۲، ۲، ۳۳ میں باب کے آخر تک ازلیت آواز کی تائید کرتا ہے جو واضح طور پر میمانسا کا نقطۂ نظر ہے جیسا کہ ہم متاخر میمانسا اہل علم کے نقطۂ نظر سے واقف ہیں[1]۔ دوسرا سوال وجود ذات کے ثبوت کے متعلق ہے ۲۸۵ روایتی نیائے نظریۂ ذات یہ ہے کہ وہ اُس کو مسرت، الم اور وقوف کی کیفیات کی نشست قرار دیتا ہے۔ روایۃً اسی کو ویشیشک رائے بھی خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن ویشیشک ۳،۲،۴ میں روح کا وجود اُس کی فعلیت اور وجود لذت و الم سے مستخرج کرتے ہیں ۳،۲،۶،۷ میں اس استناج کی یوں تردید کی گئی کہ ہم اس فعلیت کا ادراک نہیں کرسکتے

[1] آخری دو اختتامی سوتر ۲، ۲، ۳۶ اور ۳۷ کی تعبیر میرے نزدیک شنکر مسر نے اپنی اپیسکار میں غلط کی ہے (۲، ۲، ۳۶ میں آپ کے اضافے سے مفہوم کو بدل دیتا ہے اور ۲، ۲، ۳۷ میں "سکھیا بھاؤ" کے صوتی اتصال کو بطور سکھیا اور بھاؤ بجائے سکھیا بھاؤ غلط پڑھتا ہے جو میرے نزدیک صحیح اتصال ہے)۔ جبکہ اس نے غیر ازلیت آواز کی تائید کی ہے جیسا کہ ہم کو مابعد کی نیائے ویشیشک میں پتا چلتا ہے۔

جو روح سے متعلق ہے نہ کہ جسم سے پس اس استناج سے ہم یقین کے درجے کو نہیں پہنچ سکتے۔ ۳-۲، ۱۸ میں کہا گیا ہے کہ وجود روح کو مذہبی کتب (آگم) کی بنا پر تسلیم کیا جائے اس بارے میں آخری ویشیشک نتیجہ یہ ہے کہ ہم براہ راست ذات کو اپنے احساس میں بطور "میں" (اہم) ادراک کرسکتے ہیں۔ پس ہمیں ثبوت وجود ذات کے لیے مذہبی کتابوں پر انحصار کرنے کی ضرورت نہیں۔ پس استناج وجود ذات صرف اضافی ثبوت ہے جس کو کہ ہم ادراک میں بطور "میں" اہم (۳-۲، ۱۰-۱۸، ۹-۱، ۲۱) پاتے ہیں۔

ان خیالات سے مجھے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ویشیشک میمانسا فکر کے ایک مذہب کی نیابت کرتا ہے جس میں مابعد الطبیعیاتی تتمہ لگایا گیا ہے تاکہ ویدوں کے وجوہ قوی ہوں۔

ویشیشک سوتروں کا فلسفہ (صفحہ ۲۸۵)

ویشیشک سوتر نیکی (دھرم) (۱-۱-۱) کی تشریح کی بین غایت سے شروع ہوتے ہیں اس کے نزدیک دھرم وہ ہے جس کے ذریعے فلاح (ابھیودے) اور نجات (نہ شریس) حاصل ہوتی ہے۔ تب وہ بیان کرتا ہوا کہتا ہے کہ ویدوں کا جواز اس امر پر مبنی ہے کہ وہ ہمیں نجات اور فلاح کی طرف لے جاتے ہیں وہ دوسرے سوتر میں یہ ذکر چھوڑ کر کہتا ہے کہ نجات حقیقی علم کا نتیجہ ہے جو دھرم کے خصوصی کمال، خاص اشکال، جوہر (درویہ) کیفیت (گن) کلی تصور (سامانیہ) جزئیت یا انفرادیت (وشیش) اور عرض غیر منفک (سمواے) کے مقولات سے پیدا ہوتا ہے[1]۔ درویہ مٹی، پانی، آگ، ہوا، ایتھر

[1] ایکاریں وشیش سے یہاں پر مراد چیزوں کے آخری فروق میں نہ کہ انواع، اس نظام کا ایک خاص اصول یہ ہے کہ ہر نا قابل تقسیم سالمہ اختلاف کی خصوصی اشکال رکھتا ہے خواہ ایک ہی عنصر کا کیوں نہ ہو۔

باب ۶ زمان، مکان، روح ونفس ہیں۔ گن، رنگ، ذایقہ، بو، لمس، گنتی، پیمانہ، انفکاک، اتصال، انفصال، جنس برتر یا انواع سے تعلق کی کیفیت[1]۔ فعل (کرم) سے مراد اوپر کی جانب حرکت ہے نیچے کی جانب حرکت، سکڑاؤ، پھیلاؤ، آڑی حرکت ہے دروبہ گن اور کرم کی مشترکہ کیفیت موجود ہونا، غیر ازلی ہونا، قایم بالذات ہونا، علت ومعلول؛ اور انفرادیت اور کلیت سے موصوف ہیں دروبہ دوسرے درویوں کو اور گن دوسرے گنوں کو پیدا کرتے ہیں کرم سے کرم کا پیدا ہونا ضروری نہیں، درویہ نہ اپنی علت نہ معلول کو فنا کرسکتا ہے لیکن گن دونوں سے فنا ہوتے ہیں اور کرم کرم سے فنا ہوتا ہے درویہ گن اور کرم سے متصف ہے اس کو علت مادی (سمواہی) کہتے ہیں گن درویہ میں داخل ہیں مزید گن سے متصف نہیں ہوسکتے خود جوڑ توڑ کی علت نہیں رکھتے۔ کرم گن سے خالی ہے۔ ایک وقت میں ایک چیز میں ہوسکتا ہے۔ صرف درویہ میں رہتا ہے اور جوڑ توڑ کی علت مستقل ہے درویہ مادی علت ہے (سمواہی) (مشتق) درویوں، گن اور کرم کی۔ کرم عام علت ہے اتصال، انفصال اور جمودیہ حرکت (ویگ) کی۔ گن غیر مادی علت (اسموائی) درویہ، گن وکرم کی ہے۔ کرم درویہ کی علت نہیں۔ اس لیے کہ درویہ بلا کرم پیدا ہوسکتی ہے[2] درویہ درویہ کا عام معلول ہے۔ کرم گن سے غیر مشابہ ہے وہ کرم نہیں پیدا کرسکتا۔ گنتی، دو تین وغیرہ، جوڑ توڑ، تفریق ایک سے زیادہ درویہ سے متاثر ہوتے ہیں۔ ہر کرم جو ایک سے زیادہ چیز سے متعلق نہیں ہے وہ ایک سے زیادہ چیز سے پیدا

۲۸۶

[1] یہاں پر مشہور کیفیات بھاری پن (گروتو) پتلا پن (دروتو) روغنیت (سنیہ)، لچک (سمسکار) نیکی (دھرم)، بدی (ادھرم)، وغیرہ ترک کردی گئی ہیں۔ ان کو مابعدی ویشیشک شرحوں اور خلاصوں میں بتایا گیا ہے۔ اس میں گن کے معنی کیفیت نہ کہ لطیف حقایق (ادھرم) یا جیسے جو اہر یوگ سانکھیہ میں ویشیشک گن اس کے مثل ہو جو یوگ میں دھرم کہلائے گا۔

[2] درویہ جب پیدا ہوتا ہے جب کاریہ رک جاتا ہے دیکھو اپسکار ۱، ۱، ۲۲۔

باب ۶

نہیں کیا جاتا ہے۔[1] درویہ بہت سے اتصال (سالمات) کا نتیجہ ہے ایک رنگ بہت سے رنگوں کا نتیجہ ہوسکتا ہے۔ اوپر کی جانب حرکت، بھاری پن، کوشش و اتصال کا نتیجہ ہے۔ اتصال و انفکاک کرم کے نتیجے ہیں، کرم کی علیت کے انکار سے یہ مراد ہوگی کہ کرم درویہ اور کرم کی علت نہیں ہے۔[2]

کناد پہلی کتاب کے دوسرے باب میں کہتا ہے کہ اگر کوئی علت نہیں تو معلول بھی نہیں لیکن علت ہوسکتی ہے گو معلول نہ ہو۔ وہ کہتا ہے کہ جنس (سامانیہ) اور نوع (وشیش) عقلاً اضافی ہیں۔ ذات (بھاؤ) سے اظہار تسلسل ہوتا ہے پس وہ جنس ہے، کلیات جوہر، کیفیت اور فعل جنس اور نوع ہوسکتے ہیں لیکن وشیش میں جو آخری فرق (سالموں کے) (کسی مدرک کے بغیر) موجود ہیں۔ اس سے متعلق وہ کہتا ہے کہ آخری جنس ذات (ستّا) ہے جس کے اثر سے چیزیں وجود میں نظر آتی ہیں۔ دوسری تمام جنس اضافاً اضافی جنس یا نوع متصور ہوسکتی ہیں ذات کو الگ مقولہ سمجھنا چاہیے اس لیے کہ وہ درویہ گن اور کرم سے مختلف ہے تاہم ان میں موجود ہے اس کی نہ جنس ہے نہ نوع اس سے ہم کو یہ تصور پیدا ہوتا ہے کہ کوئی شے ہے اس کو بطور مقولہ سمجھنا چاہیے جو بطور واحد، مماثل وجود تمام درویہ، گن اور کرم میں ہے۔ وہ کلی نوعیت ذات ہے اس کی خاص خصوصیات مختلف معروضات میں نہیں ہیں جن میں وہ داخل ہے، خصوصی کلیات شئیت (درویتو) کیفیت (گنتو) فعلیت (کرمتو) بھی مقولے ہیں اور ذات کلی (بھاویاستا) سے جدا، گو ان کی جنس اور نوع جدا نہیں لیکن آپس میں ممیز ہوسکتے ہیں پھر بھی بھاو یا ذات سب میں ایک ہی ہے۔

۲۸۷

---

[1] اگر کرم ایک سے زاید چیز سے متعلق ہو تب ایک چیز کی حرکت کے وقت ہم محسوس کریں گے تو دو یا زاید چیزیں حرکت کر رہی ہیں۔

[2] یہ خیال رہے کہ کرم اس مفہوم میں بالکل مختلف ہے اس مشہور اور وسیع کرم کے معنی سے جو نیک و بدفعل کے سبب دوبارہ پیدا ہونے کی علت ہے۔

باب۴

دوسری کتاب کے پہلے باب میں کناد جواہر سے بحث کرتا ہے
مٹی الگ متصف ہے، ذائقہ، بو، لمس سے، پانی رنگ، ذائقہ، لمس، رقیق پن،
چکناہٹ (سنگندھ) سے، اور آگ رنگ اور لمس سے اور ہوا لمس سے
متصف ہے۔ ایتھر (اکاش) ان سب کیفیتوں سے معریٰ ہے پانی کی
خصوصی کیفیت پتلا پن ہے اس لیے کہ گھی، لاکھ، موم، فولاد، لوہا، سونا، چاندی
مایع ہو جاتے ہیں جبکہ ان کو حرارت پہنچائی جاتی ہے لیکن پانی خود بالطبع
مایع ہے[1]۔ ہوا نظر نہیں آتی لیکن اس کا وجود چھونے سے معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح
گائے کی جنس کا وجود سینگوں اور دموں کی خصوصیات سے انتیج کیا جاتا ہے۔
چونکہ یہ چیز جو حرکت وکیفیت رکھتی ہے اور وہ کسی دوسرے جوہر میں
داخل نہیں ہے اس لیے وہ جوہر (درویہ) اور ازلی ہے[2]۔ ہوا کا انتاج
غیرادراکی اشیا کے انتاج کے مثل ہے جو چند معلومہ خصوصیت کی بنا
پر ہے جس کو سامانیہ تو درشٹ کہتے ہیں، ہوا (وایو) کا نام مذہبی کتب
سے اخذ کیا گیا ہے۔ دوسروں کا وجود ہم سے مختلف ہیں (اسمد وشیش تانام)
۲۸۸ اس بنا پر تسلیم کیا جانا چاہیے کہ برائے شمار چیزوں کے نام رکھتے ہیں (سمگیاکرم)
اس لیے کہ ہم کو علم ہے کہ نام رکھنے کا اب بھی رواج ہے (ہم نے اس کو
ایجاد نہیں کیا ہے[3]) اس واقعے کے سبب کہ حرکات ایک ہی چیز میں سکون

[1] یہ غور کرو کہ یہاں پر پارہ مذکور نہیں ہے۔ پارے کے بارے میں یہ اہم بات ہے کہ وہ
چرک کے بعد کے زمانے میں دریافت ہوا ہے۔

[2] جوہر سے مراد وہ شے ہے جو کیفیت و فعلیت سے متصف ہے یہ غور کرو کہ ۲۳،۱،۲
کے لفظ "ادروے اوتمن" کی تعبیر میں نے "ادروے وتتو من" کی ہے۔

[3] میں نے اپسکار سے سمگتا کرم کی تعبیر میں اختلاف کیا ہے ۲،۱، ۱۸، ۱۹ بطور مضاف الیہ
مرکب کے ہے جب کہ اپسکار میں اس کو دوند وامرکب بتلایا گیا ہے۔ اپسکار
کی تعبیر بعید معلوم ہوتی ہے۔ اس کو دلیل میں توڑ موڑ کر پیش کرتا ہے تاکہ خدا کی ہستی
کی دلیل ہو۔

باب ۲

پا سکتی ہیں یہ مظہر کہ کوئی چیز کسی غیر مقبوضہ مکان میں داخل ہو سکتی ہے تو اس سے اکاش (ایتھر) کا ثبوت نہیں ملتا۔ اکاش کو مفروضہ جوہر سمجھنا چاہیے جس میں آواز کی کیفیت ذاتی ہے اس لیے کہ آواز اُن چیزوں کی خصوصیت نہیں جو چھوئی جا سکتی ہیں لیکن کوئی جوہر ہونا چاہیے جس کی یہ کیفیت ہو اور یہ جوہر آکاش ہے یہ ہوا کی مانند ازلی جوہر ہے چونکہ وجود ایک ہے لہذا آکاش بھی ایک ہے[1]۔

دوسری کتاب کے دوسرے باب میں کناد نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مٹی کی صفت بو، آگ کی حرارت، پانی کی صفت ٹھنڈک ہے زمان کی تعریف یہ ہے کہ نوجوانوں کو جوانی کا خیال، ہم زمانی، اور تعجیل کا تخییل پیدا کرتا ہے، وہ وجود کے مانند ہے زمان تمام غیر ازلی چیزوں کی علت ہے اس لیے کہ ازلی چیزوں میں وقت کا تصور مفقود ہے۔ تصور مکان یہ ہے کہ وہ چیز اس سے دور ہے یا نزدیک ہے وہ وجود کی طرح ایک ہے حرکت آفتاب کے تعلق سے ایک مکان واحد متعدد داخلی مکانی تعلقات پر مشتمل ہے۔ آواز ازلی ہے یا نہیں کی بحث شروع کرنے سے پہلے وہ شک کے تصور پر بحث کرتا ہے جو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ کوئی چیز عام طریقے پر تو نظر آئے۔ لیکن اُس کے مخصوص خصایص جن سے وہ چیز موصوف ہے۔ معلوم نہ ہوں، یا جبکہ وہ صرف یاد آ جاتے ہوں، یا یہ صورت ہو کر ایک ایسا عرض نظر آ چکا ہے جو دوسرے عرض کے مماثل ہو۔ جس کا پہلے ادراک ہو چکا ہے۔ یا جبکہ کسی چیز کا ایک طریقے پر ادراک ہوا تھا لیکن اب دوسرے طریقے پر نظر آیا ہے یا جبکہ کوئی چیز دیکھی گئی تھی اُس کو معین طور پر گرفت میں نہیں لایا گیا تھا خواہ صحیح طور پر اس کا ادراک ہوا تھا یا نہیں۔ اس کے بعد وہ اس سوال پر بحث کرتا ہے کہ آیا آواز ازلی ہے یا غیر ازلی۔ وہ اُس کے غیر ازلی ہونے کے دلایل پیش کرتا ہے اور دوسرے

[1] یہ تعبیر شنکر مشر کی اپسکار کے موافق ہے۔

باب دلایل دے کر بحث ختم کرتا ہے جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آواز ازلی ہے۔

پہلا باب تیسری کتاب کا روح کے وجود کے انتاج پر مبنی ہے اس امر سے کہ کوئی جوہر ہونا چاہیے جس میں علم بذریعۂ اتصال حواس پیدا ہوا اور اُن کا معروض قایم رہے۔

حسی معروضات کا علم (اندری یارتھہ) وہ استدلال ہے جس کے ذریعے سے ہم کسی چیز کے وجود کو دریافت کر سکتے ہیں جو حواس اور معروض سے مختلف ہے جو اُن کے تعلق سے ظاہر ہوتے ہیں، انتاج نتیجہ کی قسمیں یہ ہیں:۔ ۲۸۹

(۱) بعض چیزوں کے وجود سے بعض چیزوں کے عدم کا انتاج۔

(۲) بعض چیزوں کے عدم سے بعض چیزوں کے وجود کا انتاج۔

(۳) دوسری چیزوں کے وجود سے بعض چیزوں کے وجود کا انتاج۔

ان تینوں صورتوں میں صرف اس صورت میں انتاج کا امکان ہے جبکہ وہ آپس میں معلوم ہوں اور اُن کو ایک دوسرے سے (پرسدھی پورو کت وات یدیش سیہ) مربوط کیا جائے جب ایسا ربط موجود نہ ہو یا مشکوک ہو تو ہم کو انپ دیش (حد اوسط کا مغالطہ)[1] یا گدھ (مشکوک حد اوسط) حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً یہ گھوڑا ہے اس لیے کہ اُس کے سینگ ہے یا یہ گائے ہے اس لیے کہ اس کے سینگ ہے یہ غلط دلیل کی مثال ہیں۔ روح کا انتاج وقوف ہے جو حواس معروض اور روح کے اتصال پانے کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ وہ مذکورۂ بالا طریقے کی طرح مغالطہ نہیں ہے۔ دوسروں میں بھی روح کے وجود کا انتاج اسی طور پر ہو سکتا ہے جس طرح

[1] اس سلسلے میں مغالطے کے طریقوں کی بابت ایک مختصر سا حوالہ ہے جس میں گوتم کی اصطلاح نظر نہیں آتی ہے کوئی کلی بیان نہیں ہوا ہے بلکہ انتاج کی خاص قسمیں بطور سا سرسری بیان کر دی گئی ہیں۔

باب ۸

خود ایک شخص کی روح کا انتاج کیا جاتا ہے[1]۔ مثلاً حرکت کی موجودگی سے
یا حرکت کی موقوفی سے۔ دوسرے باب میں کہا گیا ہے کہ یہ واقعہ کہ وقوف
صرف اس وقت ہوتا ہے جبکہ حواس معروض اور ذات کا اتصال ہوتا ہے
اس سے ثابت ہوتا ہے کہ من (نفس) موجود ہے یہ من جوہر ازلی ہے اور
ثبوت دیا جا سکتا ہے چونکہ کوششوں کے پیدا کرنے اور وقوف کی
مختلف اقسام کے مابین کوئی ہم زمانیت نہیں ہے۔ یہ بھی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ
یہ من (ہر شخص کے ساتھ) ایک ہے۔

سانس لینے، نکالنے، آنکھ جھپکنے، زندگی، حرکت نفس، حسی تاثرات،
لذت والم، ارادے، دشمنی اور جدوجہد سے روح منتج ہو سکتی ہے اور یہ کہ
وہ جوہر ہے اور ازلی ہے اس کا ثبوت وایو کے طریقے پر دیا جا سکتا ہے۔
فرض کرو کہ معترض کہتا ہے کہ جب میں انسان کو دیکھتا ہوں تو اس کی روح
نظر نہیں آتی۔ گویا روح کا انتاج سامانیہ تو درشٹ انتاج کے مثل ہے،
مثلاً ایسے نامعلوم وجود کا انتاج علامات مدرکہ، لذت والم اور وقوف سے
ہوتا ہے جن سے وہ متعلق ہیں لیکن یہ کہ یہ ذات ہے اس کا ایجاب نہیں
ہو سکتا ہے پس وجود روح کو مذہبی کتب کی تائید پر ماننا چاہیے لیکن ویشیشک
کا یہ جواب ہے کہ کوئی چیز سوائے ذات کے نہیں ہے جس پر "میں" کا
اطلاق کیا جا سکے۔ وجود روح کے لیے مذہبی کتب سے تائید حاصل کرنے
کی ضرورت نہیں ہے لیکن یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ذات کا ادراک براہ راست
ایسے تجربوں میں، ہوتا ہے جیسے کہ میں یگیہ دت یا دیو دت ہوں تو انتاج
کی طرف توجہ کرنے سے کیا حاصل! اس کا جواب یہ ہے کہ انتاج اسی وجود
کو مدد دیتا ہے جس سے یقین کو تقویت ہو۔ جب ہم کہتے ہیں کہ دیو دت
جاتا ہے یا یگیہ دت جاتا ہے تو یہ شبہ ہوتا ہے کہ آیا دیو دت یا یگیہ دت

۲۹۰

[1] انتاج کی صورتیں جو کام میں لائی گئی ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کناد غالباً گوتم کی اصطلاحات سے ناواقف تھا۔

باب۸ سے مراد جسم ہے لیکن یہ شبہہ دور ہو جاتا ہے جب ہم خیال کرتے ہیں کہ "میں" کا تصور ذات کی طرف منسوب ہے نہ کہ کسی اور چیز کی طرف۔ چونکہ لذت، الم اور وقوف کی پیدائش کی بابت کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے اُن تمام میں روح ایک ہی ہے۔ تاہم مخصوص تحدیدات کے لحاظ سے بطور افراد وہ کثیر ہے۔ یہ بھی مذہبی کتب کی قوت پر ثابت کیا جا سکتا ہے[1]۔

چوتھی کتاب کے پہلے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ جو موجود ہے لیکن ابھی تک اُس کی کوئی علت نہیں ہے تو اس کو ازلی (نتیہ) سمجھنا چاہیے وہ تو اپنے معلول سے معلوم ہو سکتا ہے اس لیے معلول بوجہ علت واقع ہوتا ہے جب ہم کسی چیز کی بابت کہیں کہ وہ غیر ازلی ہے تو وہ ازلی کا سلب ہے پس اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی شے ازلی بھی ہے۔ غیر ازلی جہالت (اودیا) ہے[2]۔ رنگ اُس چیز میں دکھائی دیتا ہے جو بڑی (مہت) اور مرکب ہے ہوا (وایو) میں رنگ کا ادراک نہیں ہوتا ہے گو وہ بڑی ہے اور اجزا سے بنی ہے اس لیے کہ اس میں واقعیت رنگ (روپ سمسکار مثلاً ہوا میں رنگ ایسی صورت میں ہے جو ظاہر نہیں ہے) نہیں ہے۔ پس رنگ خاص وصف اور شرط کے ساتھ دکھائی دیتا ہے[3]۔ اس صورت میں

---

[1] میں نے اُپسکار کے معنی سے اختلاف کیا ہے میرا خیال ہے کہ تیسرا سوتر "سکھ دکھ گیان نشپتہ وسشش اد ہی کاتمیم" "ویوستھا تو نانا" اور شاستر سامرتھ یات" کا اصلی مفہوم یہ ہے کہ ذات ایک ہے اگرچہ کثیر تحدیدات اور بوجہ انجام دہی افعال وہ کثیر متعدد ہوتے تھے۔ یہ وہ افعال ہیں جن کی ضرورت کا حکم مذہبی کتب میں ہے۔

[2] میں نے اُپسکار کے مفہوم سے اختلاف کیا ہے جو اس سوتر "اودیا" کے معنی یہ سمجھتا ہے کہ ہم کسی دلیل سے واقف نہیں کہ سالموں کی غیر ازلیت کی طرف لے جائے۔

[3] یہ وہ مفہوم ہے جو اد بھوت روپ وتتو اور انُد بھوت روپ وتتو کے مابعد کی فرق میں بیان کیا گیا ہے۔ لفظ سنسکار وشیشک میں بہت سے مفہوم رکھتا ہے اس سے مراد سکون، لچک، جمع (سمواے)، پیدائش (ادبھو) مغلوب نہ ہونا (انبھی بھاؤ)۔ آخری تین الفاظ کے معنی کے لیے اُپسکار ۴، ۱، ۷ دیکھو۔

باب ۸

وقوف، بو، اور لمس سے ہوتا ہے۔ گنتی، اندازہ، جوڑ توڑ، کیفیت، غیر اشتراک،
اعلیٰ یا ادنیٰ درجہ، فعل، یہ سب کے سب چیزوں میں ہیں جو رنگ دار ہیں اور
آنکھ سے نظر آتی ہیں۔ گنتی وغیرہ جن کا رنگ نہیں وہ آنکھ سے نظر نہیں
آتے، لیکن ذات کا تصور اور کیفیت کے جنس (گنتو) کے خیال کا
۲۹۱
ادراک تمام حواس (جیسے کہ رنگ، ذائقہ، بو، لمس، آواز کا ادراک ایک
حس سے ہوتا ہے وقوف لذت اور الم وغیرہ گنتی، بصری و لمسی حس سے
مدرک ہوتے ہیں) کرتے ہیں[1]۔

چوتھی کتاب کے دوسرے باب میں مٹی وغیرہ کے بارے میں
کہا گیا ہے کہ وہ جسم، حس اور معروض کی تین صورت میں موجود ہے کوئی چیز
پانچ عنصر یا تین عنصر کی مرکبہ نہیں ہوسکتی ہے جب تک کہ مختلف عنصر کے
سالموں سے متحد نہ ہوں جب کہ ایک بطور مرکزی اصلی (اُپش ٹمبھک)
کے عمل کرے۔ جسم دو طرح کے ہیں ایک تو وہ جو رحم سے پیدا ہوتے ہیں
دوسرے وہ جو سالموں کے جوڑنے سے خاص خاص دھرموں سے
پیدا ہوتے ہیں۔ تمام جوڑ (سالموں) خاص دھرم کی قسموں پر مبنی ہیں
ایسے برتر مادی اجسام کو ماننا چاہیے اس امر کی تشریح کی خاطر کہ ایسے اعلیٰ
مادی جسموں نے چیزوں کے نام رکھے ہیں اور یہی ویدوں کی سند کی بنا پر
کہہ سکتے ہیں

پانچویں کتاب کے پہلے باب میں فعل (کرم) سے بحث کی گئی ہے

---

[1] یہ جزو شنکر مشر کی اپسکار سے لیا گیا ہے جو کناد کی ویشیشک سوتر کے مطابق لکھی گئی تھی
یہ غور کرنا چاہیے کہ گنتی کا تصور ویشیشک کے نزدیک نفسی اضافیت یا
ارتعاش (اپیکشا ندھی جنیہ) کی وجہ سے ہے لیکن یہ نفسی اضافت اس وقت
آغاز میں آتی ہے جب کہ کوئی چیز گنتی سے متصف ہو یا تو اُس چیز کو دیکھ سکیں
یا چھو سکیں اور اس مفہوم میں کہا گیا ہے کہ تصور گنتی کا انحصار بصری و لمسی
حس پر ہے۔

باب۵ اناج کے پھٹکنے کی مثال دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ہاتھ کی حرکت جدوجہد کی حالت میں روح سے اتصال کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور سانٹ کی حرکت ہاتھ سے اتصال کی وجہ سے ہوتی ہے کاہنے کے برتن میں ٹکر سے سانٹ اُٹھانے میں حرکت ہاتھوں سے اتصال کے سبب نہیں ہوتی اور اسی طرح سانٹ کے ساتھ ہاتھ اُٹھانے میں حرکت روح سے اتصال کے سبب نہیں ہوتی بلکہ سانٹ کی ٹکر کے سبب ہوتی ہے۔ وزن دگروتو کی وجہ سے سانٹ ہاتھ سے گر پڑے گی اگر ہاتھ سے نہ تھامی گئی۔ خاص رہبری کی ہوئی حرکات سے چیزیں اوپر کی طرف یا بازووں کی طرف حرکت کر سکتی ہیں جو خاص قسم کی جدوجہد سے پیدا ہوتی ہیں۔ بغیر کوشش کے بھی جسم خواب میں حرکت کر سکتا ہے، مقناطیس کی جانب سوئیوں کی حرکت تو علت نامعلومہ کے سبب سے ہے (ادرشٹ کارنک) تیر پھینکتے وقت پہلی حرکت خاص رہبری کی ہوئی ہوتی ہے پھر بوجہ اپنے سکون (ویگ سنسکار) کے حرکت جاری رہتی ہے جب یہ رُک جاتی ہے تو وزن کی وجہ سے تیر گر پڑتا ہے۔

۲۹۲ دوسرا باب بجد ناقص تشریحات طبی مظاہر پر مبنی ہے اس کی فلسفیانہ اہمیت نہیں ہے۔ تمام خصوصی مظاہر فطرت کی تشریح کی گئی ہے کہ علت نامعلومہ (ادرشٹ کارتیم) سے وجود میں آتے ہیں اور کوئی تشریح اس نامعلومہ کی نوعیت (ادرشٹ) کی نہیں دی گئی ہے۔ بہرحال یہ کہا گیا ہے کہ ادرشٹ کے عدم سے روح اور جسم میں میل نہیں ہوتا، پس پھر کوئی پیدائش نہیں ہوتی۔ لہذا موکش (نجات) حاصل ہو جاتی ہے لذت اور الم، آتما، من، حواس اور معروضات کے اتصال سے پیدا ہوتے ہیں یوگ وہ ہے جس میں من صرف آتما سے اتصال رکھتا ہے جس کی وجہ سے وہ ثابت قدم ہو جاتا ہے اور پھر جسم کو کوئی دُکھ درد نہیں ہوتا، زمان، مکان اور آکاش غیر فعلی خیال کیے گئے ہیں۔

پوری چھٹی کتاب سے ظاہر ہوتا ہے کہ نذر و نیاز موزوں اشخاص کو دی جانی چاہیے یہ کام ہمدردی کی بنا پر نہیں بلکہ مذہبی احکام کی بنیاد پر

باب ہونا چاہیے ویدک کاموں کی انجام دہی کی ایک فہرست گنوائی ہے، پھر ادرشٹ، پاک اور ناپاک چیزوں کا ذکر ہے۔ کس طرح ادرشٹ جذبات کو پیدا کرتا ہے۔ کس طرح دھرم اور ادھرم پیدائش اور موت کو پیدا کرتے ہیں اور کس طرح موکش روح کے کاموں کے نتیجے کے طور پر واقع ہوتا ہے۔

ساتویں کتاب میں کہا گیا ہے کہ ازلی چیزوں کی کیفیت ازلی ہے اور غیر ازلی چیزوں کی غیر ازلی۔ کیفیات کا تغیر جو حرارت سے مٹی میں پیدا ہوتا ہے وہ اپنی ابتدا علت (سالمات) میں رکھتا ہے۔ سالمی قد ناقابل ادراک ہے لیکن بڑے قد کا ادراک ہوتا ہے مرئیت ایک چیز یا بہت سی علتوں کے باعث ہوتی ہے[1]۔ لیکن سالمات ان سے مختلف ہوتے ہیں جو بڑی جسامت رکھتی ہیں، ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں چھوٹی یا بڑی اضافتاً کہی جا سکتی ہے۔ انوتو (سالمی) اور مہتو (بڑے) کے مطابق چھوٹے بڑے کے تصورات موجود ہیں۔ پریمنڈل کا ازلی قد (گول) سالمات سے تعلق رکھتا ہے آکاش اور آتما مہان، پرم مہان (بیحد بڑے یا تمام میں سرایت کیے ہوئے) کہلاتے ہیں۔ چونکہ من بڑا قد نہیں رکھتا اس لیے سالمی قد کا ہے۔ زمان و مکان بطور پیمانہ ہیں جو بیحد بڑے (پرم مہت) ہیں۔ سالمی قد (پریمنڈل) سالموں اور نفس کے ہیں اور بڑے قد مکان، زمان، روح اور ایتھر (آکاش) سے متعلق ہیں اور یہ ازلی خیال کیے جاتے ہیں۔

ساتویں کتاب کے دوسرے باب میں وحدت اور تفریق کو اعیان تسلیم کیا جاتا ہے جو دوسری کیفیتوں سے ممیز ہیں، حرکت اور کیفیت میں کوئی عدد نہیں ہے ان میں عدد کا ظہور باطل ہے۔ علت و معلول نہ ایک ہیں ۲۴۳ نہ وہ امتیازی تفریق (ایک پرتھکتو) رکھتے ہیں۔ وحدت کا تصور ثنویت کے تصور کی علت ہے۔ اتصال ایک یا دو چیز کے عمل سے ہوتا ہے یا

---

[1] اس صورت میں میں نے اپسکار کی تعبیر سے اختلاف کیا ہے۔

باب ۵

دوسرے اتصال کا معلول ہوتا ہے اور یہی حالت انفصال کی ہے علت اور معلول میں نہ اتصال ہے نہ انفصال ہے اس لیے کہ ان کا وجود مستقل نہیں ہے (یت سدھ بھاوات)۔ آٹھویں کتاب میں کہا گیا ہے کہ روح اور من کا ادراک نہیں ہوتا، کیفیت، فعل، کلیت اور انفرادیت کی صورت میں ان کا ادراک اُس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ کسی چیز سے اتصال کریں[1]۔ نویں کتاب میں نفی کا ذکر ہے، نیستی (اَست) کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ جس سے نہ فعل اور نہ کیفیت منسوب ہو سکے۔ موجودہ چیزیں بھی نیست ہو جاتی ہیں اور جو ایک طریقے سے موجود ہے وہی دوسرے طریقے سے نیست ہے لیکن ایک صورت نیستی کی وہ ہے جو وجود اور عدم کی مذکورہ صورت سے الگ ہے[2]۔ حافظے کی مدد سے تمام نفی کا راست ادراک ہوتا ہے جو نفس کے روبرو چیز کو پیش کرتا ہے جس پر نفی کا اطلاق ہوتا ہے یوگیوں کے خاص ادراکی قوی کے سلسلے میں بھی اشارہ کیا گیا ہے (رشی جو یوگ کی ریاضتوں سے پوشیدہ قوتیں حاصل کرتے ہیں)۔

دوسرے باب میں ہیتو (استدلال) کی نوعیت یا حد اوسط کا بیان ہے جب کوئی چیز کسی دوسری چیز سے بطور علت یا معلول یا اتصال یا انفصال یا لاینفک طور پر متعلق ہو تو وہ لنگ (استدلال) کے بطور کام دے سکتا ہے۔ اہم امر تو یہ تصور ہے کہ "یہ اس سے متلازم ہے" یا اُن دونوں میں علت اور معلول کی نسبت ہے اور چونکہ یہ بات بھی مقدمات سے حاصل ہو سکتی ہے اس لیے ایک صوری قیاس اُن قضایا سے مرتب ہو سکتا ہے جو اوپر کی شرط کو پورا

---

[1] یہاں پر اپسکار کی تشریح کا منشا یہ ہے کہ حواس ان خاص عناصر سے پیدا ہوتے ہیں لیکن یہ عبارت سوتروں میں نہیں ملتی ہے۔

[2] نیستی کی گزشتہ تین قسموں کا ذکر کیا گیا ہے۔ پراگ ابھاؤ (نفی قبل پیدائش) دہوسا ابھاؤ (نفی بعد فنا)، انیوں یا بھاؤ (باہمی ایک کی نفی دوسرے میں) اور چوتھی قسم سامانیہ ابھاؤ (نفی کلی) ہے۔

باب ۸

کرتے ہوں۔ زبانی وقوف بغیر انتاج کے حاصل ہوتا ہے علم باطل (اودیا) نقص حواس، یا غیر مشاہدہ، یا سوئے مشاہدے کی بنا پر ہوتا ہے اور یہ سوئے مشاہدہ اس ارتسام کی بنا پر ہوتا ہے جو باطل توقع کی بنا پر ہوا ہو۔ اس علم باطل کے خلاف صحیح علم (ودیا) کہا گیا ہے۔ دسویں باب میں کہا گیا ہے کہ لذت اور الم وقوف نہیں ہیں اس لیے کہ وہ شک اور یقین سے بیان نہیں کیے گئے۔

ایک درویہ میں معلول کو لاینفک کرنے سے اس کو علت بنایا جا سکتا ہے اس لیے کہ اُس کا اتصال دوسری چیز سے ہو تو معلول پیدا ہوتا ہے۔ کرم (حرکت) بھی علت ہے اس لیے کہ وہ علت میں مرکوز ہے۔ اتصال بھی علت ہے اس لیے کہ وہ علت کی علت میں داخل ہے اور اس طرح معلول کی پیدائش میں معاون ہے۔ آگ کی حرارت کی مخصوص کیفیت بھی علت ہے۔ 　۲۹۴

وہ کام جو مذہبی کتب کے احکام کے مطابق ہیں۔ چونکہ ان کا کوئی ایسا معلول نہیں ہے جو ادراک ہو سکے تو وہ فلاح و بہبود کی علت ہیں۔ چونکہ اُن کی انجام دہی کا حکم وید دیتے ہیں اس سے وہ صداقت سے متصف ہیں۔

نیائے سوتروں کا فلسفہ[1] 　(صفحہ ۲۹۴)

نیائے سوتر سولہ مضامین کے شمار سے شروع ہوتے ہیں یعنی

---

[1] یہ مختصر سا خلاصہ نیائے سوتروں کے اصولوں کا ہے اور واتسیاین شارح کی آرا کو بھی یہاں وہاں تتمے کے طور پر دے دیا ہے۔ یہ سوتروں کی ترتیب کی پیروی کرتا ہے اور ان کے خیالات کے پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے اور مابعد کا نیائے سے بھی علم کے

باب۵۔ صحیح علم کے وسایل (پرمان) صحیح علم کے معروض (پرمیہ) شک (سنشے) غایت (پریوجن) تمثیلی امثال (درشٹانت) مسلمہ نتائج (سدھانت) مقدمات (اوےیو)، حجت (ترک)، تیقن (نرنے) مباحثے (واد)، مناظرے (جلپ) تخریبی انتقاد (وتنڈا)، مغالطہ (ہیتوابھاس)، ذومعنی بات (چھل)، تردید (جاتی)، مخالف کی شکست کے نقاط (نگرہستھان)۔ ان سوتروں میں تسلیم کیا گیا ہے کہ ان مسایل کے کامل علم سے خیر برتر (نہ سریس) حاصل ہوتی ہے۔

دوسرے سوترے میں کہا گیا ہے کہ نجات (اپ ورگ) علم باطل (متھیاگیان)، عیوب (دوش)، کوششیں (پرورتی)، پیدائش (جنم) کے کامل طور پر غائب ہونے اور آخرالامر الم کے دور ہونے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ پھر اس کے بعد ثبوت کے ذرایع چار اقسام کے بیان کیے گئے ہیں جو ادراک (پریتیکش)، انتاج (انومان)، تمثیل (اپمان) اور شہادت (شبد) ہیں۔ پھر ادراک کی تعریف کی گئی ہے کہ وہ بلے تردید معین علم ہے جو ناموں سے غیر متلازم ہے اور جو چیزوں کے ساتھ حسی اتصال سے آغاز ہے۔ انتاج کی تین قسمیں ہیں یعنی علت سے معلول تک (پوروت)، معلول سے علت تک (شیش دت) اور مشترکہ خصوصیات (ساما نتو درشٹ) سے انتاج ہیں۔ ایمان سے مراد کسی چیز سے واقف ہونا اس مماثلت کی بنا پر جو مشہور معلومہ چیز سے ہے۔

شبد کی یہ تعریف ہے کہ وہ قابل وثوق[۱] اعتبار (آپت) کی شہادت ہے[۲]

۵۹۶ ایسی شہادت اُن چیزوں کی بابت ہم کو علم دے سکتی ہے جن کا تجربہ

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ خیالات کو کم سے کم داخل کرتا ہے۔ نیائے ویشیشک کا عام طریقۂ بیان وہ ہے جو دو نظام پر متاخر اہل تصنیف و اہل تشریح نے پیش کیا ہے۔

سلہ یہ غور کرنا عجیب بات ہے کہ واتسیاین کہتا ہے کہ کوئی آریہ یا رشی یا ملیچھ (غیر ملکی) قابل وثوق صاحب اعتبار ہو سکتا ہے۔

باب۴

ہو سکتا ہے اور جو تجربے سے ماوراہیں۔ معروضات علم یہ بیان کیے جاتے ہیں ذات (آتما)، جسم (شریر) حواس (اندری)، حسی معروضات (ارتھ) عقل (بدھی)، نفس (من)، کوشش (پرورتی)، عیوب (دوش) تناسخ (پرتیابھاؤ) لذت کی لطف اندوزی اور تکلیف کی برداشت (پھل) الم (دکھ) اور نجات (اپ ورگ)، خواہش، نفرت، کوشش (پرتین) لذت والم اور علم، آتما یا ذات کے وجود کا اظہار کرتے ہیں۔ جسم سے یہ مراد ہے کہ وہ حرکات، حواس اور لذت والم کے پیدا ہونے کو برقرار رکھتا ہے یہ لذت والم حسی معروض سے پیدا ہوتے ہیں جبکہ وہ حس سے اتصال کرتے ہیں[۱]۔ پانچ حواس پانچ عنصر سے مستخرج ہوتے ہیں جیسے کہ پرتھوی، اپ، تیج، وایو، آکاش ہیں۔ ان پانچ عناصر کی کیفیت بو، ذائقہ، رنگ، لمس اور آواز ہیں اور یہ معروض حواس بھی ہیں۔ اس امر سے کہ تمام طرح کے وقوف ایک ہی لمحے میں واقع نہیں ہوتے نفس (من) کے وجود کا اظہار ہوتا ہے۔ جدوجہد سے مراد ہے کہ جو کچھ تقریر، عقل اور جسم سے انجام دیا جائے۔ دوش (محبت و نفرت وغیرہ) سے مراد ہیں کہ جو انسان کو نیکی و بدی کی طرف لے جاتے ہیں۔ پھل سے مراد لذتوں کی لطف اندوزی اور تکالیف کی برداشت ہے۔ الم وہ ہے جو تکلیف پیدا کرتا ہے[۲]۔ الم کا بالکل موقوف ہو جانا اپ ورگ ہے[۳] شک اُس وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ مماثل کیفیات یا متضاد آرا کے ذریعے ایک شخص چاہتا ہے کہ دو متبادل صورتوں میں سے ایک کا تصفیہ کرے

۱؎ یہاں میں نے واتسیاین کے مفہوم کی تقلید کی ہے۔

۲؎ واتسیاین یہاں کہتا ہے کہ جب ایک شخص تمام چیزوں کو مصیبت سے معمور پاتا ہے تو وہ الم سے بچنا چاہتا ہے اور اُس کو معلوم ہوتا ہے کہ پیدائش الم سے متلازم ہے۔ وہ بے تعلق ہو جاتا ہے اور یوں نجات پاتا ہے۔

۳؎ واتسیاین اصرار کرتا ہے کہ نجات میں انند نہیں بلکہ صرف الم کی موقوفی ہے۔

باب۵ جس کے حصول یا ترک کے لیے وہ کام میں مشغول ہوتا ہے وہ پریوجن کہلاتا ہے۔

تمثیلی مثال (درشٹانت) وہ ہے جس پر عام آدمی اور ایک ماہر (پریکشک) ایک ہی رائے رکھتے ہوں۔ مسلمہ عبارتیں یا نتائج (سدھانت) چار قسم کے ہیں (۱) وہ جن کو تمام مذاہب کے اہل فکر تسلیم کرتے ہیں یہ سروتنتر سدھانت کہلاتے ہیں۔ (۲) وہ جن کو ایک مذہب یا مماثل مذاہب نے مانا، لیکن دوسرے مذاہب نے مخالفت کی یہ پرتی تنتر سدھانت کہلاتے ہیں (۳) وہ جن کو قبول کرنے سے اور دوسرے نتائج بالطبع نکلتے ہیں ادھی کرن سدھانت کہلاتے ہیں (۴) وہ جو مخالف کی رائیں ہیں جن کو غیر انتقادی طور پر مباحثہ کرنے والے نے تسلیم کرلیا ہے وہ ان نتائج کی تردید شروع کرتا ہے جو اُن سے برآمد ہوتے ہیں یوں اپنی خاص مہارت کو ظاہر کرتا ہے اور مخالف کی عقل کو بدنام کرتا ہے (ابھیوپگم

۲۹۶ سدھانت)[1]۔ مقدمات پانچ ہیں (۱) پرتگیا (سب سے پہلے کسی چیز کا بیان جس کا ثبوت درکار ہے (۲) ہیتو (دلیل جو مثال کی یکسانیت کی تقویت پر امثال معلومہ یا سلبی سے نتیجہ نکالے (۳) اوداہرن (ایجابی یا سلبی تمثیلی امثال)۔ (۴) اپ نئے (مثالوں سے تائید۔ (۵) نگمن (نتیجے پر پہنچنا جو ثابت ہو چکا ہے۔ اس کے بعد ترک، نرنئے، واد، جلپ وِتنڈا، مغالطے (ہیتوابھاس)، چھل، جاتی، نگرہستھان، کی تعریفات کی گئی ہیں جو پہلے سوتر میں شمار کی جا چکی ہیں۔

دوسری کتاب میں صحیح علم (پرمان) کے ذرائع کے خلاف اعتراض کی تردید سے بحث کی گئی ہے۔ وقوع شک کے امکان کے خلاف چند اعتراض کی تردید کی گئی ہے جن میں تسلیم کیا گیا ہے کہ شک واقع نہیں ہو سکتا اس لیے کہ دو چیزوں میں ہمیشہ اختلاف رہتا ہے جو

[1] یہاں میں نے واتسیاین کی تعبیر کی تقلید کی ہے۔

باب۲

شک پیدا کرتا ہے یہ مسلمہ ہے کہ شک پیدا ہوتا ہے جبکہ دو چیزوں کے مابین مخصوص ممیز خصوصیت پر نہ غور کیا جائے اور بعض معترض غالباً بدھ مت کے بالعموم پرمان کی صحت پر اعتراض کرتے ہیں اور بالخصوص ادراک پر بھی، ان وجوہ سے کہ اگر وہ بالعموم حسی معروض کے اتصال سے قبل وجود میں آتے ہیں تو وہ مابعد کی بنا پر نہ ہوں گے۔ اگر وہ بعد میں آئیں تو وہ حسی معروض کا اتصال نوعیت معروض سے قائم نہ کر سکیں گے۔ اگر دونوں باہم واقع ہوں تو کوئی تصور تسلسل ہمارے وقوف میں نہ ہوگا اس کا جواب نیائے میں یہ ہے کہ اگر صحیح علم کا کوئی ذریعہ نہ ہو تو کوئی ذریعۂ علم نہیں جس سے معترض تمام ذرائع علم صحیح کی تردید کر سکے۔ اگر معترض فرض کرتا ہے کہ کوئی صحیح ذریعہ علم صحیح کا ہے تو وہ نہیں کہہ سکتا کہ صحیح علم کا قطعی کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ جیسے کہ مختلف قسم کی آوازوں سے مختلف قسم کے آلات موسیقی بنتے ہیں۔ پس ایک شخص نتیجہ نکال سکتا ہے کہ پہلے بھی ایسے ہی مختلف قسم کے آلات موسیقی تھے یہی امر ہمارے معروض پر صادق آتا ہے کہ ان معروض علم کا گزشتہ میں وجود تھا۔[1]

وہی چیزیں (مثلاً حواس وغیرہ) جو بطور آلات صحیح علم متصور ہوتی ہیں۔ صحیح وقوف کے حوالے سے دوسری چیزوں کے لیے خود معروض کا صحیح علم ہو سکتی ہیں کوئی ایسے قطعی قیود نہیں ہیں کہ جو آلات علم ہوں وہ ہمیشہ آلات کے ہی مثل متصور ہوں اس لیے کہ وہ معروض خود صحیح علم ہو سکتے ہیں صحیح علم (پرمان) کے ذرائع کے اظہار کے لیے دوسرے ذرائع کی ضرورت نہیں وہ چراغ کی روشنی کی طرح ہیں۔ صحیح علم کے معروض کو ظاہر کرتے ہوئے خود کو بھی ظاہر کر دیتے ہیں۔

۲۹۷

ادراک کی تعریف کی صحت کے سوال پر آتے ہوئے یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ تعریف میں نفس کے ساتھ روح کا اتصال

---

[1] واتسیاین بھاشیہ ۲، ۱، ۱۵۔

شامل ہے[1]۔ تب یہ کہا گیا کہ ہم صرف چیزوں کے اجزا کا ادراک کرتے ہیں لیکن چونکہ ایک کل ہے لہذا اجزو کا ادراک بھی بالطبع کل کا پتا دے گا چونکہ ہم چیزوں کو کھینچ سکتے ہیں اور ڈھکیل سکتے ہیں اس لیے کہہ سکتے ہیں کہ کل موجود ہیں اور کل محض اجزا کا مجموعہ نہیں ہے جو باہم متحد ہو گئے ہوں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ایک شخص یہ کہہ سکتا تھا کہ اس نے آخری اجزا یا سالموں کو دیکھ لیا[2]۔

بعض معترض کہتے ہیں کہ چونکہ کثرت علل ممکن ہے اس لیے یہ نتیجہ باطل ہوگا کہ خاص علل سے خاص معلول مستخرج ہوتے ہیں اس کے لیے نیائے کا جواب یہ ہے کہ ہمیشہ ایک خاص نوعیت کا اختلاف ہر معلول میں ہوتا ہے اور اگر اس کا مناسب طور پر خیال کیا جائے تو معلوم ہوگا خاص معلول ایک صحیح انتاج خود اپنی خاص علت کا ہوگا[3]۔ معترضین جو وجود وقت کی تردید نظریۂ اضافیت کی بنا پر کرتے ہیں ان کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ اگر زمانۂ حال موجود نہیں تو اس کا ادراک ممکن نہ ہوتا ماضی و مستقبل ہی موجود ہیں ورنہ ہم اُن چیزوں کا ادراک جو ماضی میں

---

[1] یہاں سوتر ۲، ۱، ۲۸-۲۰ - غالباً متاخر اضافے ہیں کہ رفع اعتراض کی خاطر داخل کیے گئے نیائے کا اصول ادراک کے خلاف نہیں ہے بلکہ الفاظ تعریف ادراک جو نیائے سوتر ۲، ۱، ۴۰ میں ہے وہ خلاف ہے۔

[2] یہ بودھی اصولوں کی تردید ہے جنھوں نے کلیات (اے وے وی) کے وجود کا انکار کیا تھا۔ اس مضمون پر ایک متاخر بودھی فقرہ از پنڈت اشوک (۹ صدی عیسوی) آویونزاکرن "چھ بودھی نیائے مقالات" میں موجود ہے اس کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

[3] واتسیاین بھاشیہ ۲-۱-۳۸ یہ انتاج کہ دریا پر مینہ پڑا ہے صرف پانی بڑھنے سے نہیں دیکھ سکتے بلکہ اس بارش کے پانی سے جو دریا کے پانی میں مل گیا ہے اور اپنی موج کے ساتھ بڑی مقدار جھاگ، پھل، پتوں اور لکڑی کو بہا کر لے جا رہا ہے۔ یہ خصوصیات پانی کے بڑھنے کی خاص قسم کا اظہار کرتی ہیں جبکہ وہ پانی بڑھنے سے متلازم ہوں۔ وہ صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ دریا کے اس طرف بارش ہوئی ہے۔

باب | کی گئی ہیں اور مستقبل میں کی جائیں گی۔اس کے بعد تمثیل (اُپ مان) کی صداقت
۲۹۸ | بطور ذریعۂ علم اور ویدوں کی صداقت کو ثابت کیا گیا ہے۔ادراک، تمثیل، انتاج، اور مذہبی کتب یہ چار پرمان بالکل کافی ہیں۔یہ فضول ہے کہ ارتھاپتی (معنی نکالنا) اَیتی تہیہ (روایت) سمبھو (جب کہ ایک چیز کو اعلیٰ پیمانے اور ادنیٰ پیمانے کے حدود میں سمجھا جائے تو اس کا مشمول بھی سمجھ میں آجائے گا۔اگر ہم واقف ہیں کہ کہیں ایک بشل (آٹھ گیالن) اناج ہے تو ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اس میں آٹھ گیلن اناج ہو سکتا ہے) اور ابھاؤ (نیستی) کو بطور علٰحدہ پرمان قبول کریں اس لیے کہ روایت لفظی شہادت میں شامل ہے اور ارتھاپتی سمبھو اور ابھاؤ انتاج میں شامل ہیں۔

ان پرمانوں کی صداقت تسلیم کی گئی ہے لیکن ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اوپر کے چار پرمان میں شامل ہیں۔اس کے بعد آواز کی ازلیت کی تردید کی گئی ہے اور عدم ازلیت مفصل طور پر ثابت کی گئی ہے۔الفاظ کے معنی کلی تصورات (جاتی) افراد (ویکتی) اور اعضا کی مخصوص حیثیت (آکریتی) کا حوالہ دیتے ہیں جن سے کلی تصور ظاہر ہوتا ہے۔کلی (جاتی) کی تعریف یہ ہے کہ جو تصور یکسانیت پیدا کرے۔(سماں پرسا و اتمکا جاتہ)۔

تیسری کتاب وجود ذات یا آتما کے ثبوتوں سے شروع ہوتی ہے یہ کہا گیا ہے کہ ہر حس خود اپنے خصوصی معروض سے متلازم ہے لیکن ایک دوسرے وجود کی موجودگی ہمارے اندر ضروری ہے جو ہم میں مختلف حسی وقوف جمع کرے اور مجموعی ادراک معروض پیدا کرے جو علٰحدہ حسی ادراک سے ممیز ہے۔اگر ذات نہ ہو تو انسانوں کے جسموں کو نقصان پہنچانے کا گناہ ہوگا۔اگر مستقل ذات نہ ہو تو کوئی شخص چیزوں کو شناخت نہ کر سکے گا کہ اُن کا پیشتر ادراک کیا گیا ہے دو شبیہہ جو آنکھوں نے بصری ادراک میں پیدا کیں باہم متحد نہیں ہو سکتیں کہ

باب

وہ چیزوں کا واحد بصری ادراک ہوں[1]۔ علاوہ بریں اگر کوئی مستقل واقف نہ ہو تو کھٹے پھل کو محض دیکھنے سے کھٹے ذائقے کی یاد نہ آئے گی۔ اگر شعور صرف حواس سے متعلق ہے تب کسی قسم کا وقوف نہ ہوگا اس لیے کہ ایک کا تجربہ دوسرے کو شناخت نہ کرسکے گا اگر یہ کہا جائے کہ احساسات کی وحدت من (نفس) کی وجہ سے ہوسکتی ہے تو من اسی غایت کو پورا کرے گا جو ذات کرتی ہے صرف نام کا جھگڑا رہے گا لیکن اس عام وجود کو کسی آلے کی ضرورت ہوگی جس کے ذریعے احساسات کو تطبیق دے کر وقوف پیدا کرے اور جب تک من کو روح کا ایک خاص ہتھیار نہ سمجھا جائے تو اگرچہ حسی ادراک کی تشریح یوں کی جاسکتی ہے کہ وہ حواس کا کام ہیں۔ تاہم تخیل، فکر وغیرہ کی تشریح نہیں کی جاسکتی ہے روح کے ماننے کے لیے دوسری دلیل یہ ہے کہ بچے لذت اور الم کی علامات کا اظہار کرتے ہیں جبکہ بالکل بچپن ہوتا ہے اور کسی چیز کی وجہ سے یہ صورت نہیں ہوسکتی جب تک کہ گزشتہ حیات میں تجربات نہ ہوئے ہوں۔ علاوہ بریں ہر مخلوق چند خواہشات لے کر پیدا ہوتی ہے اور کوئی شخص نہیں دیکھا گیا کہ اس میں خواہشات نہ ہوں، تمام الفت اور محبت اور خواہشات، گزشتہ تجربوں کی بنا پر ہیں پس یہ دلیل دی جاتی ہے کہ یہ صحیح ہے کہ بچوں کی خواہشیں پہلی زندگیوں کا تجربہ ہیں۔

۲۹۹

جسم کشتی (خاکی) عناصر سے بنا ہے، بصری حس مادی ہے پس اور دوسرے تمام حواس بھی مادی ہیں[2]۔ اتفاقاً بعض کی یہ رائے ہے کہ صرف جلد ہی

---

[1] واتسیاین کے نزدیک ہماری دونوں آنکھوں میں دو مختلف حواس ہیں اُدیوتکر کے خیال میں ایک بصری حس ہے جو دونوں آنکھوں میں عمل کرتا ہے۔

[2] یہ اچھی طرح یاد رہے کہ سانکھیہ کے نزدیک حواس ٹھوس عنصروں کے بنے ہوئے نہیں ہیں لیکن سانکھیہ یوگ کی رائے جو آتریئے سمہتا (چرک) میں ظاہر کی گئی ہے اس میں حواس کو دبھوربھوتک یا ٹھوس عنصروں کا بنا یا ہوا خیال کیا گیا ہے۔

باب۸

آلۂ احساس ہے۔ اس کی بھی تردید کی گئی ہے۔ مٹی کی چار خصوصیات، پانی کی تین، آگ کی دو، ہوا کی ایک اور ایتھر کی ایک کیفیت ہے لیکن بو، ذائقہ، بصر، لمس کے حس جو مٹی وغیرہ کے چار عنصر سے بنے ہیں صرف اُن عنصروں کی ممیز صورتوں کو گرفت میں لا سکتے ہیں جن سے وہ بنے ہیں اگرچہ آلۂ شامہ مٹی سے بنا ہے جس میں چار عناصر ہیں لیکن وہ صرف مٹی کی ممیز کیفیت بو کو سونگھ سکتا ہے۔

بدھی (وتوف) اور چیت (خالص فہم) کے سانکھیہ کے امتیاز کے خلاف یہ کہا گیا ہے کہ بدھی اور چیت میں کوئی فرق نہیں ہے ہمیں اپنے شعور میں دو عنصر منظہری اور غیر منظہری شعور کے معلوم نہیں ہوتے بلکہ وہ ایک ہی ہے جس نام سے چاہو اس کو کہو۔ سانکھیہ کی علمیات کی بھی تردید کی گئی ہے جہاں کہ انتھہ کرن وقوفی افعال میں مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے۔ اس کی تشریح اس مفروضے سے کی گئی ہے کہ من کا اتصال حواس، آتما اور خارجی معروضات سے ہوتے ہیں۔ سانکھیہ کے نزدیک انتھہ کرن خارجی عالم سے عکس حاصل کرتے ہیں جیسے کہ آئینے میں رنگوں اور چیزوں کا عکس آجاتا ہے جو اس کے نزدیک ہوں یہ درحقیقت ان آئینوں کی عارضی پیداوار ہوتی ہے اور کوئی مستقل آئینہ نہیں ہے کہ مختلف عکسوں کو مختلف اوقات میں حاصل کرے۔ سانکھہ کی اس تشریح کے خلاف بدھ مت کے پیرووں کے اعتراض کی تردید نیائے نے کی ہے نیائے کے نزدیک یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تمام مخلوق عارضی ہیں لیکن وہ ان صورتوں میں متفق ہے جہاں پر کہ عارضیت واقعی طور پر تجربہ ہوئی ہو۔ مثلاً دودھ، دہی میں تبدیل ہوتا ہے نہ نئی نئی کیفیتوں کا ظہور ہوتا ہے نہ پرانی کیفیتیں غائب ہوتی ہیں بلکہ پہلا دودھ فنا ہوا اور دہی نئی صورت میں ظاہر ہوا۔ من کا اتصال روح (آتما) سے جسم میں ہوتا ہے نہ کہ آتما کے اس حصے میں جو جسم سے باہر ہے۔ علم ذات سے متعلق ہے نہ کہ حواس

۳۰۰

باب ۵

یا معروض ہے، کیونکہ گو وہ فنا ہو جائیں تب بھی علم قایم رہتا ہے۔ جدید وقوف، قدیم وقوفوں کو مٹا ڈالتے ہیں، دو باتیں، جو یاد ہوں یکساں نہ ہوں گی۔ خواہش اور دشمنی روح سے وابستہ ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی جسم یا نفس (من) سے متعلق نہیں ہے۔ من خود شعوری نہیں ہو سکتا کیونکہ ذات پر اس کا انحصار ہے۔ اگر وہ شعوری ہوتا تو اس کے کیے ہوئے کام خود ذات کو برداشت کرنا پڑتا لیکن ایک کے کیے ہوئے کام کا پھل کوئی دوسرا برداشت نہیں کر سکتا۔ حافظے کی علتیں جو ذات سے وابستہ ہیں ذیل میں دی جاتی ہیں (۱) توجہ (۲) سیاق عبارت (۳) تکرار (۴) علامت (۵) تلازم (۶) مشابہت (۷) قابض و مقبوض، یا مالک اور نوکر کا تلازم، یا چیزوں کا تلازم جو بالعموم ایک دوسرے کے بعد آتی معلوم ہوتی ہیں (۸) جدائی (جیسے میاں بیوی میں) (۹) سادہ خدمت (۱۰) تضاد (۱۱) افراط (۱۲) وہ جس سے کوئی چیز پیدا کی جا سکے (۱۳) ڈھانکنا اور ڈھنکے جانا (۱۴) لذت اور الم، ان کی یاد دلاتے ہیں جنھوں نے اُن کو پیدا کیا تھا (۱۵) خوف (۱۶) التجا (۱۷) فعل جیسے کہ رتھ دیکھ کر رتھ بان کی یاد آتی ہے (۱۸) محبت (۱۹) نیکی اور بدی[1]۔ یہ کہا گیا ہے کہ علم جسم سے وابستہ نہیں ہے۔ اس کے بعد جسم کی پیدایش کا سوال بیان ہوا ہے کہ وہ ادرشٹ سے پیدا ہوا ہے۔ کرم کی فنا کے ذریعے من کو مستقل طور پر روح سے جدا کرنے سے نجات (اپ ورگ) حاصل ہوتی ہے۔

چوتھی کتاب میں پانچ دوش (نقایص) کی جانچ کے دوران میں کہا گیا ہے کہ موہ (جہالت) تمام دوسرے عیوب کی اصل ہے جیسے کہ راگ (الفت) دویش (دشمنی)۔ اور بودھی رائے کے خلاف کہ ایک چیز فنا سے پیدا ہو سکتی ہے یہ کہا گیا ہے کہ فنا تو ایک درجہ

---

[1] نیائے سوتر ۳، ۲، ۴۴۔

باب ۳

پیدائش کے عمل کا ہے، ایشور علت ہے اُن تمام افعال کے اثرات کو
پیدا کرنے کی جن کو انسانوں نے سعی و کوشش سے انجام دیے ہیں۔
اس لیے کہ انسان کو ہمیشہ اپنے تصور، سعی اور کوشش کے مطابق کامیابی
نہیں ہوئی ہے۔ ایک حوالہ ان اشخاص کے اصول کی بابت دیا گیا ہے
جو کہتے ہیں کہ تمام چیزیں بلا علت (انی مت) وجود میں آئی ہیں تب تو
غیر علت ہی علت ہو گی جو غیر ممکن ہے۔

بعض کا یہ اصول کہ تمام چیزیں ازلی ہیں اُس کی تردید اس بنا پر
کی گئی ہے کہ ہم ہمیشہ اس کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ چیزیں پیدا اور فنا
۳۰۱ ہوتی ہیں عدمی بودھوں (شونیہ وادی بودھ) کا یہ اصول کہ تمام چیزیں
دوسری چیزوں کے اضافات کے اثر سے ہیں اور دوسرے بدھ متی
جو تسلیم کرتے ہیں کہ صرف کیفیات اور اجزا موجود ہیں نہ جواہر ہیں
نہ کلیات ہیں۔ ان کے اس خیال کی بھی تردید کی گئی ہے کرموں کے
پھلوں کو درختوں کے پھلوں کی طرح سمجھا گیا ہے۔ جن کے لیے
پکنے سے پہلے کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ادھر ادھر
کچھ لذات ہوں۔ لیکن پیدائش سے مراد انسانوں کے لیے الم ہے
کیونکہ وہ انسان جو لذت سے لطف اندوز ہوتا ہے وہ بھی بہت سے
آلام برداشت کرتا ہے اور بعض وقت آلام کو لذات سمجھ لیتا ہے، جیسے
اُس شخص میں کوئی الم نہیں ہے جو گہری نیند میں سوتا ہے اسی طرح اُس شخص
کو کوئی تکلیف (کلش) نہیں ہوتی ہے جو اپ ورگ (نجات) حاصل
کر لیتا ہے[1] جب یہ حالت حاصل ہو جاتی ہے تو ساری کوششیں
(پرورتی) ہمیشہ کے لیے مفقود ہو جاتی ہیں اگرچہ کوشش اور جد وجہد
ازلی ہیں لیکن وہ ہمارے ساتھ الفت اور دشمنی وغیرہ کی وجہ سے ہیں۔

[1] واتسیاین کہتا ہے کہ یہ اُس شخص کی نجات ہے جو برہم سے واقف ہو گیا ہے۔
۴، ۱، ۶۳ -

باب ۴ اس کے بعد عیوب (دوش) کے صحیح علل کے علم سے انانیت (اہنکار) کے موقوف ہو جاتے کے بارے میں اور کُل اور اجزا کی نوعیت اور سالموں (انوس) کی نوعیت پر بحث کی گئی ہے جن کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی ہے اس کے بعد ایک بحث کا آغاز کیا گیا ہے جو وگیان وادیوں کے اصول کے خلاف ہے کہ کوئی شے حقیقت سے متصف نہیں ہو سکتی اگر وہ افکار سے جدا ہو جائے اور ضمناً یوگ کا بھی ذکر کر دیا گیا ہے کہ وہ صحیح علم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

ساری پانچویں کتاب کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ مابعدی اضافہ ہے۔ اس میں مختلف اقسام تردیدات (نگرہ ستھان) اور فضولیات (جاتی) کے شمار کرانے میں وقت صرف کیا گیا ہے۔

چرک، نیائے سوتر اور ویشیشک سوتر (صفحہ ۳۰۱)

جب ہم نیائے سوتروں اور ویشیشک سوتروں کا مقابلہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اول الذکر میں دو یا تین مختلف تموجات اغراض مل گئے ہیں لیکن موخر الذکر زیادہ ہمجنس ہے۔ مباحث کا کثیر مقدار مواد بطور عملی فن کے بیان کیا گیا ہے کہ اپنے مخالف کو کس طرح شکست دی جائے۔ اس پر غور کرنے سے ایک شخص یہ قیاس کر سکتا ہے کہ غالباً یہ دوسری موجود کتابوں سے مدون ہوا ہو جن کو ہندو اور بودھ کام میں لاتے تھے کہ خود واقف ہو کر اور تیار ہو کر اپنے مباحث میں اپنے مخالفین کا مقابلہ کریں[1]۔ یہ قیاس

[1] سوورن پربھاس سوتر کے حوالے سے معلوم ہوتا ہے کہ بودھی مشنری اپنی آواز کو بڑھانے کے لیے چند تیاریاں کیا کرتے تھے کہ قوت سے استدلال کر سکیں اور وہ

باب ۸ ۳۰۲

صحیح ہو جاتا ہے جبکہ ہم فضولیات (جاتی) اور ذومعنی باتوں (چھل) وغیرہ کا مقابلہ کریں جو مناظروں کے بارے میں نیائے سوتر میں پائے جاتے ہیں اور وہ جو چرک (۷۸ئہ) کی طبی تصنیف ۳ / ۸ میں معلوم ہوتے ہیں۔ قدیم سنسکرت ادب میں دوسری تصانیف بجز نیائے سوترا اور چرک سمہتا نہیں ہیں کہ جن میں ان مسایل پر بحث کی گئی ہو۔ چرک کا چند مقولات کا بیان (مثلاً درشٹانت، پریوجن، پرتگیا، وِتنڈا) نیائے سوتروں کے مقولات کی تعریف کے قریب قریب ہے اور دوسرے مقولے ہیں جن کی تعریف میں دونوں استادوں میں اختلاف ہے جیسے کہ جلپ، چھل، نگرہستھان کی تعریفات ہیں۔ اور دوسرے منطقی مقولے (مثلاً پرتشٹھا، جگناسا ویوسائے، واکیہ دوش، واکیہ پرشنشا اُپ لمبھ، پری ہار، اب ہیہ نُوگیا) جن کا ذکر چرک نے کیا ہے۔ نیائے سوتر میں نہیں پائے جاتے ہیں۔[۱] مزید براں مختلف اقسام لغویات (جاتی) اور مخالف کے مسائل کی تردید (نگرہستھان) کا ذکر نیائے سوتر میں آیا ہے لیکن یہ چرک میں نہیں پائے جاتے ہیں۔ بعض اصطلاحات ہیں جو خفیف سی مختلف صورتوں میں دونوں کتابوں میں پائے جاتے ہیں مثلاً چرک میں اُو پمیے اور نیائے سوتر میں اُپمان، ارتھاپتی نیائے سوتر میں اور ارتھ پراپتی چرک میں۔ اس مضمون پر نیائے تصنیف سے چرک بالکل نابلد ہے اور یہ صاف ظاہر ہے کہ ان حدود مناظرہ کا بیان بہت سادہ اور کم اصطلاحی ہے بہ نسبت اُس کے جو نیائے سوتر میں ہے۔ اگر ہم

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: سرسوتی (علم کی دیوی) کی پوجا کیا کرتے تھے جس کے بارے میں اُن کا قیاس تھا کہ وہ ان کی امداد کرے گی اور وہ تمام معلومات اور تصورات اُن کے ذہن کے سامنے مستعدی سے لے آئے گی جبکہ مباحث کے وقت ان کی سخت ضرورت ہو۔

[۱] ویشیشک کی طرح چرک انتاج کی سہ گونہ تقسیم سے ناواقف ہے مثلاً پرووت، شیش وت، سامانیہ تودرشٹ (انومان)

باب پانچویں کتاب کی جاتی اور نگرہستھان کے انواع کو ترک کردیں تو چرک اور نیائے سوتر میں بڑی حد تک موافقت ہوسکتی ہے یہ بہت ممکن ہے کہ چرک اور نیائے سوتر بحث کے ان الفاظ کے بیان کرنے میں کسی قدیم کتاب کے مرہون منت ہوں۔ ان میں سے چرک کی تصنیف قدیم ہے اور نیائے سوتر متاخر تصنیف ہے جب کہ مناظروں کی پرجوش فضاء ہوئی ہو اور ان اصطلاحی الفاظ کا استعمال زیادہ ہوا ہو جو اس تصنیف میں موجود ہیں لیکن قدیم تصنیف میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ پس یہ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ جزو کتاب دوسری صدی عیسوی سے قبل کا ہو۔ اور دوسری بات جو نیائے سوتروں میں پائی جاتی ہے وہ ان اصولوں کے خلاف لڑائی ہے جو سوترانتیک بودھ متی، وگیان وادبودھ متی، اہل عدمیہ، سانکھیہ، اور چارواک کی جانب منسوب کیے جاسکتے ہیں اور انھی اصولوں کو فلسفے کے دوسرے نامعلوم مذاہب سے نسبت دی جاسکتی ہے جن کا کسی اور ۳۰۳ کتاب میں کوئی ذکر نہیں ہے ویشیشک سوتروں کے بارے میں ہم نے دیکھا ہے کہ وہ میمانسا کے خلاف استدلال کرتے ہیں اور آخر میں چل کر بہت سے مسایل میں ان سے متفق ہوجاتے ہیں نیائے سوتروں میں ویشیشک کی طرح میمانسا کی مخالفت کی جاتی ہے یہ مخالفت اصول ازلیت آواز کے بارے میں ہے۔ علم (سوتہ پرامانیہ واد) کی صحت بذات خود اور اکھیاتی اصول فریب، اہل میمامسا کے اہم مسایل ہیں اور متاخر میمامسا اور متاخر نیائے کے اہم مسایل مباحثہ بن گئے ہیں۔ ان کا کوئی ذکر نیائے سوتروں میں نہیں ہے اور یوگ کے طریقوں کی تائید (نیائے سوتر ۴، ۲، ۳۸-۴۲ اور ۴۶) بھی خارجی عنصر معلوم ہوتا ہے نہ یہ ویشیشک میں ہیں اور نہ نیائے سوتروں کے عام میلان کے موافق ہیں۔ ایک جاپانی روایت ہے میروک نے بعد میں ان کا اضافہ کیا ہے ممکن ہے کہ ایسا ہوا ہو[۱] اسی کی جانب

---

[۱] J.A.S.B 1905.

باب ۶

مہا مہوپادھیایہ ہری پرشاد شاستری نے اشارہ کیا ہے۔
ویشیشک سوتر ۳، ۱، ۱۸، ۳، ۲، ۱ ادراکی علم کا ذکر کرتے ہیں جو
ذات (آتما)، حواس اور معروضات حس کی قربت سے پیدا ہوتا ہے وہ
اس اصول کی تائید کرتے ہیں کہ رنگ کا ادراک سنسکار کے
مخصوص شرائط (اجتماع) کے تحت ہو سکتا ہے، علم اور کوشش کی غیر ہم وقتی
سے من کے وجود کو منتج کرنے کا استدلال نیائے اور ویشیشک ایک ہی طرح
کا ہے۔ نیائے سوتر ادراک کی زیادہ اصطلاحی تعریف کرتے ہیں لیکن
سنسکار یا ادوبھوت روپ وتتو کے سوالات کا جواب نہیں دیتے
جس طرح ویشیشک دیتا ہے۔ نیائے انتاج کی تین قسمیں پوروَوت،
شیش دت، سامانیہ تو درشٹ بیان کرتا ہے لیکن ان کی تعریف نہیں
کرتا ہے ویشیشک سوتروں میں یہ تقسیم نہیں ہے وہ صرف خاص نہونے
یا انتاج کی مثالیں دیتا ہے (وی، ایس، ۳، ۱، ۷-۱۷، ۹، ۲، ۱، ۲، ۴-۵)
انتاج کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ اُس وقت ہوتا ہے جب کسی
ایک چیز کا دوسری چیز سے انصال ہوتا ہے یا جب اس میں نسبت
لاینفک ہوتی ہے یا جب وہ تیسری چیز میں لاینفک طور پر داخل
ہوتی ہے۔ ایک قسم کا معلول دوسری قسم کے معلول کا انتاج ہوتا ہے
وقس علیٰ ہذا۔ یہ انتاج کی محض خصوصی امثال کے مجموعے ہیں جو
بغیر نظریۂ کلی کے ہیں ویاپتی کا اصول (ہیتو (دلیل) اور سادھیہ
(پردبندم) کا لزوم) جو متاخر نیائے میں بیحد اہم ہو گیا نہ اسں کو
مناسب طور پر نیائے سوتروں میں بیان کیا گیا نہ ویشیشک سوتروں
میں مدون کیا گیا۔ اس میں شک نہیں کہ ویشیشک سوتر ۳، ۱، ۲۴
ہیتو اور سادھیہ (پرسدھی پُوروک توات اپدےشیہ) کے مابین
لزوم کا علم فرض کرتا ہے۔ لیکن اصطلاح ویاپتی سے ناواقفیت ہے۔
اور ویشیشک کے لفظ پرسدھی پوروکتو کا تضمن، لفظ ویاپتی کے
مفہوم سے زیادہ کمزور ہے جیسا کہ ہم کو یہ لفظ متاخر نیائے میں معلوم

۳۰۴

باب۸

ہوتا ہے۔ ویشیشک سوتر مذہبی کتب (شبد) کو جدا پرمان نہیں مانتے لیکن وہ چپ چاپ ویدوں کی صداقت عظیمہ کو تسلیم کرتے ہیں لیکن نیائے سوتروں میں شبد بطور پرمان نہ صرف ویدوں ہی پر قابل اطلاق ہے بلکہ کسی قابل اعتماد شخص کی شہادت ہی کیوں نہ ہو۔ واتسیاین کہتا ہے کہ قابل اعتبار اشخاص تین قسم کے ہوتے ہیں یعنی آریہ، رشی، ملیچھ (پردیسی) اپمان جو نیائے میں صحیح وقوف کا ذریعہ خیال کیا گیا ہے، ویشیشک سوتروں میں اس کا کہیں ذکر بھی نہیں ہوا ہے۔ نیائے سوتر دوسرے پرمانوں سے واقف ہیں جیسے ارتھاپتی، سمبھو، ایتھیہ، لیکن ان کو اُن پرمانوں میں داخل کرتے ہیں جن کو انھوں نے تسلیم کیا ہے لیکن ویشیشک ان سے بالکل نابلد ہے[51] ویشیشک سوتر نیستی (ابھاؤ) کے ادراک کا یقین کرتے ہیں جو محل وقوع کے ادراک کے ذریعے حاصل ہوا ہو جس سے ایسی نیستی منسوب ہوتی ہے (۹، ۱، ۱ تا ۱۰)۔ نیائے سوتروں (۲، ۲، ۱، ۲، ۷ - ۱۲) میں خیال کیا جاتا ہے کہ ابھاؤ یا نیستی یا سلبیت کا ادراک ہو سکتا ہے مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ ان کپڑوں کو لاؤ جن پر نشان نہیں ہے اور وہ دیکھتا ہے کہ بعض کپڑوں پر نشان نہیں ہے اور اُن کو لاتا ہے جن پر نشان نہیں ہے۔ پس یہ بحث کی جاسکتی ہے کہ عدم یا غیر موجودگی کا راست ادراک ہو سکتا ہے[52] اگرچہ اس صورت میں ایجاب اور ابھاؤ کے بارے میں نیائے سوتر اور ویشیشک میں اتفاق ہے کہ اُن کا ادراک ہو سکتا ہے اگرچہ ان کے مسئلے کے جانچنے کا طریقہ مختلف ہے۔ نیائے سوتروں میں درویہ، گن، کرم، وی شیش، سموائے کے مقولوں کا ذکر نہیں ہے جو کہ ویشیشک کے مباحث کے

[51] قدیم سند جو ان پرمانوں سے واقف ہو وہ چرک ہے لیکن وہ سمبھو کی تعبیر کرتا ہے جو نیائے سے مختلف ہے اور ارتھاپتی کو ارتھپراپتی کہتا ہے چرک (۸۰۳)۔

[52] اس مثال کی تفصیلات کو واتسیاین کی شرح سے حاصل کیا گیا ہے۔

باب

بہت ہی اہم مسایل ہیں[1]۔ نیائے سوتروں میں حواس کی مادیت کے ثبوت کی بحث ہوتی ہے لیکن ویشیشک اس کو اہم نہیں سمجھتے اس سوال پر معمولی حوالہ ۶-۵،۱۱،۸ مشکل سے کافی ہوسکتا ہے۔ ویشیشک سوتروں میں ایشور کا نام نہیں حالانکہ نیائے سوتر اس کی ہستی کو علم آخرت کے وجوہ کی بنا پر ثابت کرتے ہیں۔ نیائے سوتروں میں روح کے اثبات کے دلایل حسی وقوف کی وحدت اور شناخت کے مظاہر کی بنا پر پیش کیے گئے ہیں

۳۰۵

ویشیشک شعور ذات بطور واقعہ علم پر اصلی زور دیتا ہے۔ نیائے ویشیشک سالموں کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں لیکن سالمی ساخت کے اصول کی تفصیل متاخر نیائے ویشیشک سے غائب ہے۔ ویشیشک نجات کو نہ شریس یا موکش کہتا ہے نیائے اس کو اپ ورگ کہتا ہے۔ ویشیشک کے نزدیک تعلق کا پورے طور پر جسم سے انقطاع ہو جانے کو موکش کہتے ہیں۔ اور نیائے کے نزدیک اپ ورگ الم کا رک جانا ہے[2]۔ بعد کے زمانے میں نیائے اور ویشیشک کے اصلی اختلاف نظریہ تصور عدد، اور حرارت سے سالموں کے رنگ میں

---

[1] اس میں شک نہیں کہ نیائے سوتر میں ضمناً جاتی کی یہ تعریف کی گئی ہے۔
سماں پرس و اتمکا جاتی ۲،۲،۱۷۔

[2] پروفیسر وناالی ویدانت پر تھ سم کشیپ شنکر جے سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جے، اے، ایس، بی سنہ ۱۹۱۰ع ۱۷،۲۸۔۶۹۔ اور دوسرا فقرہ نیائے کے مصنف بھاسر وکیا سے جے۔ اے، ایس، بی سنہ ۱۹۰۴ع صفات ۳۹ تا ۴۱ سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم نیائے کے پیرو خیال کرتے تھے کہ مکتی (نجات) کی حالت میں کوئی عنصر مسرت (سکھم) ہے جس سے ویشیشک انکار کرتے ہیں۔ اس رائے کی تائید میں کوئی شہادت نیائے یا ویشیشک سوتروں میں نہ مل سکی۔ جب تک کہ نیائے کی موقوفی الم کی تعبیر اس طرح کی جائے کہ اس کے معنی انند یا مسرت کی ایک قسم کی موجودگی ہو۔

باب۴ تغیرات کے بارے میں ہیں۔ اول الذکر کے نزدیک نفس کا ایک خاص عمل ہے جس کی رو سے عدد کا وقوف من میں پیدا ہوتا ہے (مثلاً پہلی بار ایک معروض سے حسی اتصال ہوتا ہے، تب اکائی کا تصور پیدا ہوتا ہے تب تصور اضافیت سے اپیکشا بدھی۔ دو کا تصور تب دوئی کا تصور، اور تب دو چیزوں کا تصور)۔ اور اصول پیلو پاک) حرارت سے کیفیات میں تبدیلیاں ذرات میں پیدا ہوتی ہیں نہ کہ سالمات میں جیسا کہ نیائے کا خیال ہے) کو ویشیشک نے تسلیم کیا لیکن نیائے نے نہیں مانا۔ نیائے سوتر ان مسایل پر ساکن ہیں یہ ممکن نہیں ہے کہ قدیم نیائے اور ویشیشک میں یہ اختلاف ہوں۔ ان اختلافات کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ متاخر ویشیشک اور نیائے تعبیریں ہیں جو ویشیشک کے متاخر تعبیر کنندہ رکھتے تھے ہم کو معلوم ہے کہ ویشیشک جس طرح کہ پرشستپاد (غالباً ۶ صدی عیسوی) کی شرح میں ہے اور نیائے جس طرح ادیوتکار کے زمانے سے ہے خفیف سے اختلافات کے ساتھ ایک ہی نظام فلسفہ کے طور پر موضوع بحث بنا دیے گئے پس میں نے دونوں کو ایک جگہ بیان کرنا مناسب سمجھا ہے۔ نیائے ویشیشک فلسفے کا اصلی استحضار اس باب میں وہاں سے حاصل کیا گیا ہے جو چھٹی صدی عیسوی سے قبل کا ہے۔

ویشیشک اور نیائے کا ادب

(صفحہ ۳۰۵)

کناد کے ویشیشک سوتروں کی تاریخ معین کرنا دشوار ہے۔ کناد کو اولوکیہ ابن الوکیہ بھی کہتے ہیں۔ اگرچہ ہر دلیل سے فرض کیا جاتا ہے کہ بدھ سے قبل ہوا ہے وایو پران سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پربھاس میں ۳۰۶

لہ دیکھو مادھو کی سرو درشن سنگرہ اولوکیا درشن۔

باب ۶ | دوارکا کے قریب پیدا ہوا۔ اور وہ سوم شرما کا شاگرد تھا پرشست پاد کا زمانہ بدقسمتی سے معین نہیں ہو سکتا ہے جس نے ویشیشک سوتروں پر ایک بھاشیہ (شرح) لکھی ہے پرشسٹ پاد کی بھاشیہ کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ دوسری بھاشیوں کی طرح نہیں ہے (جو پہلے مختصر تشریح سوتروں کی عبارت کی دیتی ہیں پھر کامل رائیں اور تشریحات آتی ہیں تاکہ پہلے مختصر تنقیدوں کی تشریح کی جائے)۔ یہ سوتروں کی تقلید نہیں کرتی ہے بلکہ ایک مستقل تصنیف ہے جو اُن کے اصل مضامین پر مشتمل ہے[1]۔ دوسرے بھاشیہ ویشیشک سوتروں پر لکھے گئے ہیں یعنی راون بھاشیہ اور بھرادواج ورتی، لیکن غالباً یہ دونوں مفقود ہیں۔ اول الذکر کے حوالے پدم نابھ مشر کی کتاب کرنا ولی بھاسکر اور رتن پربھا ۲، ۲، ۱۱ میں ملتے ہیں اس بھاشیہ پر چار شرحیں لکھی گئیں یعنی ویوم وتی مصنفۂ ویوم شکھر آچاریہ، نیائے کندلی مصنفۂ شری دھر، کرناولی مصنفۂ اودین (۹۸۴ء) اور شری وتسا چاریہ کی کتاب لیلاوتی، ان کے علاوہ جگدیش بھٹاچاریہ باشندۂ ناودویپ اور شنکر مشر نے پرشسٹ پاد بھاشیہ کی دو دوسری شرحیں

---

[1] پرشسٹ پاد کی بھاشیہ مشکل سے بھاشیہ (کامل شرح) کہلائی جا سکتی ہے وہ خود اس کا دعوہ دار نہیں وہ اس کو مقولات کی خصوصیات کا خلاصہ کہتا ہے (پدارتھ دھرم سنگرہ) وہ مقولات درویہ گن، کرم، سامانیہ، ویشیش، سموائے کو اس غرض سے بیان کرتا ہے کہ ترتیب رہے اور وہ کوئی بحث نہیں چھیڑتا بلکہ جو کچھ ان کے بارے میں کہنا ہے اس کو سیدھے سادے طریقے سے بیان کر دیتا ہے بعض اصول جو مابعدی نیائے ویشیشک مباحث میں اہم ہیں جیسے اصول تخلیق و فنا، اصول اعداد، یہ نظریہ کہ ذرات کی تعداد سالمات کے ذراتی پیمانے کے معاون ہے پیلو پاک کا اصول کہ گرمی سے رنگوں کا تغیر ہوتا ہے پہلی بار اس کے بیان میں آتا ہے چونکہ ویشیشک سوتر ان مسایل پر ساکت ہیں، اس کی تاریخ معین کرنا دشوار ہے کناد کے بعد وہ سب سے پہلا قدیم مصنف ہے جس نے ویشیشک پر لکھا ہے ممکن ہے کہ اُس کا زمانہ پانچویں یا چھٹی صدی عیسوی ہو۔

باب

لکھیں یعنی بھاشیہ سوکتی اور کنادرہسیہ شنکر مشرا (سنہ ۱۴۲۵ء) نے ایک اور شرح ویشیشک سوتروں پر لکھی جو اپسکار کہلاتی ہے۔ ان سب میں شری دھر کی نیائے کندلی ویشیشک کے جدید طالب علم کے لیے غالباً اسلوب بیان کی سادگی اور تشریح و توضیح کے لیے بہترین شرح ہے اس کا مصنف بھوری سرشٹی کے گاؤں کا باشندہ تھا جو بنگال (رادھ) میں واقع ہے۔ اس کے باپ کا نام بلدیو تھا۔ اور اس کی ماں کا نام اچھوکا تھا اُس نے اپنی شرح کو (سنہ ۹۱۳ء شک سنہ ۹۹۰ء) میں لکھا ہے اور وہ خود ان باتوں کو اپنی کتاب کے آخر میں لکھتا ہے۔

نیائے سوتر کو اکشپا دیا گوتم نے لکھا ہے۔ اور اس کی سب سے قدیم شرح واتسیاین نے لکھی ہے جو واتسیاین بھاشیہ کے نام سے مشہور ہے

۳۰۷ واتسیاین کی تاریخ کا تصفیہ نہیں ہوا ہے لیکن اس یقین کی وجہ ہے کہ وہ چوتھی صدی عیسوی کے اوایل میں ہوا ہے جیکوبی اس کا زمانہ سنہ ۳۰۰ئہ بیان کرتا ہے اودیوتکر (سنہ ۶۳۵ء) نے واتسیاین بھاشیہ پر نیائے کی آرا کی تقویت کے لیے وارتک لکھی۔ اور بودھی منطقی دنناگ (سنہ ۵۰۰ء) کی تنقیدوں کی تردید کے لیے اپنی کتاب پرمان سموچئے لکھی۔ واچسپتی مشر (سنہ ۸۴۰ء) نے اودیوتکر کی نیائے وارتیک کی ایک مختصر شرح نیائے وارتیک تات پریہ ٹیکا لکھی تاکہ اودیوتکر کی وارتک کے صحیح معنی صاف ہو جائیں جو کہ بیشمار بری تحریرات کے سبب گویا کیچڑ میں ڈوب رہی تھی اوداین (سنہ ۹۸۴ء) نے ایک ضمنی شرح تات پریہ ٹیکا پری شدھی تات پریہ ٹیکا کے متعلق لکھی وردھمان (سنہ ۱۲۲۵ء) نے ایک ضمنی شرح نیائے نیبندھ پرکاش لکھی۔ پدمنابھ نے اس کی ایک ضمنی شرح لکھی جو وردھمان اندو کہلائی اور شنکر مشرا (سنہ ۱۴۲۵ء) نے اس کی ایک شرح لکھی جو نیائے تات پریہ منڈن کہلائی سترھویں صدی میں وشیوناتھ نے ایک ایک مستقل چھوٹی سی شرح لکھی جو وشیوناتھ ورتی کہلاتی ہے یہ شرح نیائے سوتروں پر لکھی گئی ہے۔ نیائے سوتروں کی

باب ۸

ایک الگ شرح رادھاموہن نے لکھی جو نیائے سوتر ویورن کہلاتی ہے۔
ان تصانیف کے علاوہ جو نیائے سوتروں پر لکھی گئی ہیں نیائے کے نظام
پر بڑی بڑی تصانیف فلسفیانہ قدر و قیمت کی لکھی گئی ہیں۔ ان سب میں
سب سے اہم دور متوسطہ کی تصنیف جینت (۸۸۰ء) کی
نیائے منجری ہے جو واچسپتی مشر کے تھوڑے زمانے بعد ہوا ہے۔
جینت چند نیائے سوتروں کو تعبیر کی خاطر انتخاب کرتا ہے بلکہ وہ نیائے آرا
پر آزادی سے بحث کرتا ہے اور اپنے زمانے کی ہندو فکر کے
دوسرے نظامات کی آرا پر تنقید کرتا ہے یہ واچسپتی کی تات پریہ ٹیکا
سے زیادہ جامع ہے اور اس کا اسلوب بیان بجد خوش کن
صاف ہے۔ دوسری اہم تصنیف اودائن کی کسمانجلی ہے جس میں
وہ خدا کی ہستی ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کتاب کو اس کی
شرح پرکاش مصنفہ وردھامان (۱۲۲۵ء) اور اس کی شرح مکرند
مصنفہ رُچی دت (۱۲۷۵ء) کے ساتھ ملا کر پڑھنا چاہیے۔ اودائن
کی کتاب اتم تتو ویویک بودھوں کے خلاف ایک حجت کی کتاب ہے
جس میں وہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ روح کے نیائے
اصول کو قایم کرے۔ ان کے علاوہ مابعدی زمانے میں نیائے پر
بہت سی مفید تصانیف ہوئی ہیں اس تصنیف کے سلسلے میں ذیل
کی کتابیں قابل لحاظ ہیں۔ بھاشا پریچھید مصنفہ وشوناتھ اور اس کی
شرحیں مکتاولی دن کری رام رودری، ترک سنگرہ مع نیائے ترنی، کیشو مشر
کی ترک بھاشیہ مع شرح نیائے پردیپ، شیوادتیہ کی سپت پدارتھی،
وردراج کی تارکک رکشا اور ملی ناتھ کی شرح نش کنٹکا، مادھو دیو
ساکن دھار کی کتاب نیائے سار، جانکی ناتھ بھٹاچاری کی نیائے سدھانت منجری،
اور یادو اچاریہ کی کتاب نیائے منجری سارا ور ششدھر کی نیائے سدھانت دیپ
اور شیشاننت آچاریہ کی پربھا۔

نیائے فلسفے کا جدید مذہب نوئے نیائے گنگیش اپادھیہ ۱۲۰۰ء

۳۰۸

باب ۸

ساکن متصلا سے شروع ہوتا ہے گنیش نے صرف ان چار پرمانوں پر لکھا ہے
جن کو نیائے نے تسلیم کیا تھا یعنی پرتیکش، انومان، اپ مان، اور شبد
اور اُس نے نیائے مابعد الطبیعیات کے مضامین پر کچھ نہیں لکھا ہے
لیکن واقعہ یہ ہوا کہ اُس کے انومان کے مباحث (استنتاج) نے نودویپ
(بنگال) میں غیر معمولی طور پر اہل علم کو متوجہ کر دیا۔ اس کی تصنیف تتوچنتامنی
کے انومان کے جزو پر بہت سی بڑی بڑی شرحیں لکھی گئیں۔ اور ان شرحوں
پر شرحیں وجود میں آئیں اور شبد اور انومان پر بنگال کے فاضلوں نے
بہت سی مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں جو کہ چند صدیوں سے نیائے علوم
کا گھر ہو گیا ہے۔ رگھوناتھ شرومنی (۱۵۰۰ء) متھورا بھٹاچاری (۱۵۸۰ء)
گدادھر بھٹاچاری (۱۶۵۰ء) اور جگدیش بھٹاچاری (۱۵۹۰ء)
تتوچنتامنی کی شرومنی کی شرح پر شرحیں بنگال میں بہت زیادہ پڑھی جاتی ہیں۔
جدید نیائے مذہب کا مطالعہ نودویپ میں نہایت اہمیت رکھتا ہے
اور فلاسفہ کے سلسلے ہوئے ہیں جنھوں نے اس مضمون پر وسیع ادب
پیدا کیا ہے[1]۔ یہ اضافہ علم مابعد الطبیعیات، دینیات، اخلاقیات یا
مذہب میں نہیں ہوا۔ بلکہ ایک نظام ترتیب کو ترقی دی ہے کہ صداقت
اور درستی سے کسی تصور یا اس کا تعلق دوسرے تصورات سے بتایا جائے[2]۔
مثلاً جب وہ ٹھیک طرح سے ایک تصور کے دوسرے تصور
سے لزوم کی نوعیت کی تعریف کرنا چاہیں (مثلاً دھواں اور آگ) تو وہ

۱؎ نصف آخر بارھویں صدی سے آخر ربع سولھویں صدی تک جدید نیائے مذہب متھلا (بہار) میں شروع ہوا لیکن سترھویں صدی میں بنگال نیائے فلسفے کا مرکز بن گیا دیکھو مسٹر چکرورتی کا مضمون، مندرجہ جے، اے، ایس، بی ۱۹۱۵ء میں اس مضمون کا ممنون ہوں کہ بعض تاریخیں جو میں نے اس فصل میں دی ہیں، اسی مضمون سے حاصل کی ہیں۔

۲؎ رگھوناتھ کا ایشور انومان، اور اس کا پدارتھ تتو نردپن بہر حال نمایاں مستثنیات ہیں۔

اس نسبت کو اس طرح مخصوص کریں گے کہ لزوم کی صحیح نوعیت میں کوئی ابہام یا پیچیدگی نہ رہے گی۔ دقیق تحلیلی فکر اور اعلیٰ ترقی یافتہ نظام اصطلاحات اور اسلوب بیان اس ادب کے نشو ونما کا اظہار کرتے ہیں اس مذہب کی وضع کی ہوئی اصطلاحات کو حتیٰ کہ دوسرے نظامات فکر نے بھی عام طور پر قبول کیا جہاں کہیں صحیح اور دقیق فکر کی ضرورت محسوس ہوئی ہو لیکن جب سے کہ ہندوستان میں سنسکرت زبان فلسفیانہ فکر کا ذریعہ نہیں رہی اس ادب کی اہمیت بتدریج کم ہوتی گئی اب مشکل سے امید کی جا سکتی ہے کہ وہ اپنا قدیم درجہ پرجوش طلبہ کی زیادہ تعداد کی کشش سے حاصل کرے گی۔

میں اس واقعے کے بیان کیے بغیر اس باب کو ختم نہیں کر سکتا کہ جہاں تک نیائے کے نظام کے منطقی جزو کا تعلق ہے اگرچہ اکش پاد پہلا جامع مصنف ہے لیکن دور وسطیٰ میں جینیوں اور بدھ کے پیروؤں نے مطلقاً آزاد ہو کر اس مضمون پر بحث کی ہے اور نیائے کی منطق کے اصول کی تنقید کی ہے اور قابل قدر علمی اضافے کیے ہیں۔ جین منطق میں بھدر اباہو (سنہ ۳۵۷ ق م) کی تصنیف دش ویکا لکنی ریوکتی، اُما سواتی کی تتوارتھادھیگم سوتر، سدھ سین دیواکر (سنہ ۵۳۳ء) کی نیائے اوتار، مانیکیہ نندی (سنہ ۸۰۰ء) کی پریکشا مکھ سوتر اور دیوسوری (سنہ ۱۱۵۹ء) کی پرمان نے تتوالوکا لنکار اور پربھا چندر کی پرمیہ کمل مارتنڈ پر خاص توجہ کرنی چاہیے۔ دن ناگ (سنہ ۵۰۰ء) کی پرمان سموچے اور نیائے پرویش اور دھرم کیرتی کی پرمان وارتک کاریکا اور نیائے بندھو نظام منطق[1] پر بعید دلچسپ بدھی تصانیف ہیں۔ ہندو، جین، بودھ منطق کے کثیر اختلافات کے

---

[1] دیکھو ہندو منطق دور وسطیٰ از ڈاکٹر ایس۔ سی۔ ودیا بھوشن۔ جین و بودھی منطق کے لیے اس فہرست کو دیکھو۔

باب۸ اظہار کے لیے ایک دوسری ہندی منطق کی کتاب میں بحث ہونی چاہیے۔ اس کتاب کے دائرے کے اندر اس امر پر بحث کرنا دشوار ہے۔

یہ غور کرنا دلچسپی سے خالی نہیں کہ واتسیاین بھاشیہ اور اودیوت کار وارتک کے مابین کوئی مشہور ہندو تصنیف منطق پر نہیں ہوئی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں علم منطق بودھ اور جینیوں کے ہاتھ میں ہوگا اور ہندو نیائے پر دن ناگ کی تنقید ہی اس کا باعث ہوئی کہ جوش میں آکر اودیوتکر نے وارتک لکھی بودھ متی اور جینی منطق پر مابعد الطبیعیات سے الگ ہوکر مستقل علم کے طور پر بحث کرتے تھے اس طریقے کو ہندوؤں نے پسند نہیں کیا جب تک کہ ہم گنگیش تک نہ پہنچیں اور غالباً نیائے پر ایک ہی اہم ہندو تصنیف ہے جو بودھی اسلوب بیان میں لکھی گئی ہے اور وہ تصنیف بھاسرواگیا کی نیائے سار ہے، دوسری قدیم تر ہندو ۳۱۰ تصانیف انتاج کی بحث مابعد الطبیعیات اور نیائے کی دلچسپی کے مسایل کے ساتھ کرتی ہیں[1]

نیائے ویشیشک فلسفے کا اصلی اصول (صفحہ ۳۱۰)

نیائے ویشیشک نے اصول عارضیت کو خارج کر کے چیزوں کے

[1] میں نے اس باب کے لکھنے میں نیائے ویشیشک کی تمام کتابوں کا مطالعہ کیا ہے جو لوگ جدید منطق کی فہرست کتب دیکھنے کے خواہشمند ہوں تو وہ مضمون "نیو نیائے کی تاریخ بنگال میں" کو دیکھیں۔ جس کو مسٹر چکرورتی نے جے۔ اے، ایس، جی میں ۱۹۱۵ء میں لکھا ہے۔

[2] میں نے نیائے اور ویشیشک نظام کو ایک سمجھ کر بحث کی ہے خواہ ابتدا میں ان کے اختلافات ہوں لیکن سنہ ۶۰۰ء سے وہ کامل طور پر متفق ہیں بجز چند جزوی امور کے ایک نظام کی آرا دوسرے نظام کی آرا کو مکمل کرتی ہیں۔ قدیم حیثیت ہم نے دونوں نظامات کی پہلے بیان کر دی ہے۔

باب۸

بارے میں عقل سلیم کی رائے اختیار کی۔ اور تسلیم کیا کہ چیزیں مستقل وجود رکھتی ہیں جب تک موزوں ترتیب اس طرح خود کو مرتب نہ کرے کہ چیز فنا ہو سکے پس گھڑا گھڑا ہی رہے گا تا وقتے کہ یا جب تک وہ لکڑی کی ضرب سے ٹکڑے ٹکڑے نہ ہو جائے اشیا کا وجود محض اس لیے نہیں ہے کہ وہ ہم میں ارتسام پیدا کرتی ہیں یا میرے اغراض پورے کرتی ہیں خواہ براہ راست ہو یا بذریعۂ علم ہو جیسا کہ بودھ متی فرض کرتے ہیں بلکہ اس لیے کہ وجود ان کی ایک خصوصیت ہے، اگر میں یا تم یا کوئی اور ادراک کرنے والا نہ رہے تب بھی چیزیں ویسی ہی موجود رہیں گی خواہ ہم اپنے اردگرد ماحول میں کوئی معلول پیدا کریں یا نہ کریں۔ چیزوں کی سب سے زیادہ صفت وجود ہے اور اس کی وجہ سے چیزوں کی تجربے سے تصدیق ہوتی ہے کہ وہ موجود ہیں چونکہ نیائے ویشیشک قطعی طور پر تجربے اور صحیح دلایل پر انحصار رکھتے ہیں اس لیے وہ سانکھیہ علم کائنات کی تردید کرتے ہیں لیکن چار عنصر (بھوت) مٹی (کشیتی) پانی (اپ) آگ (تیج) اور ہوا (مروت) کے سالمی اصول کو مانتے ہیں یہ سب سالمے ازلی ہیں پانچواں جوہر (آکاش) سب میں سرایت کنندہ اور ازلی ہے اور وہ آواز پھیلانے کی علت ہے اگرچہ سب پر چھایا ہوا ہے اور تمام اشخاص کے کانوں سے اس کا تعلق ہے لیکن صرف کان میں ہی آواز ظاہر کرتا ہے اور اسی جگہ وہ خود کو بطور آلۂ حس ثابت کرتا ہے اور ایسی آوازیں ظاہر کرتا ہے جن کو انسان نیک یا بد ہونے کے لحاظ سے سننے کے مستحق ہیں۔ بہرا آدمی اگرچہ آکاش رکھتا ہے جو اس کا حس سماعت ہے لیکن وہ اپنے نقص کی وجہ سے نہیں سن سکتا جو اس حسی آلے کی قوت کی مزاحمت کرتا ہے[1] کہ وہ نہ سن سکے۔ ان کے سوا انھوں نے زمانے (کال) کے وجود کو تسلیم کیا۔ جو ماضی سے بذریعۂ حال لاانتہا مستقبل میں

---

[1] دیکھو نیائے کندلی صفحات ۵۹ تا ۶۴۔

باب ۱۱

ہمارے سامنے پھیلا ہوا ہے۔ اگر وقت نہ ہوتا تو ہم کو اس کا علم بھی نہ ہوتا اور ہم اپنے زمانی تصورات کو شمار نہ کر سکتے جو تمام تغیرات کے ساتھ متلازم ہے سانکھیہ کسی حقیقی زمان کے وجود کو تسلیم نہیں کرتا، اس کے نزدیک کال کی اکائی بطور زمان متصور ہوتی ہے جو ایک سالمہ خود اپنی مکان کی اکائی کو طے کرنے میں صرف کرتا ہے۔ وہ سالموں اور اُن کی حرکات سے علٰحدہ وجود نہیں رکھتا کال کی صورت کہ وہ علٰحدہ وجود ہے ہماری بُدھی کی پیداوار (بدھی زمان) ہے، وہ ترتیب یا طریقے کا اظہار کرتی ہے جس میں بدھی اپنے ادراک کو درج کرتی ہے لیکن نیائے ویشیشک میں کال وہ جوہر ہے جو خود موجود ہے چیزوں کے تغیرات کے مطابق خود کو وہ ماضی، حال، مستقبل میں ظاہر کرتا ہے۔ سانکھیہ خیال کرتا ہے کہ ماضی، حال، مستقبل، چیزوں کی ساخت کے شیون ہیں جو ارتقا (ادھوَں) کے مختلف ظہوری منازل میں ظاہر ہوتے ہیں اہل ہیئت کے نزدیک وہ حرکت سیارگان سے وجود میں آتا ہے۔ ان سب کا تقابل نیائے ویشیشک کے کال کے تصور سے کرنا چاہیے جن کے نزدیک وہ مطلق ساری لاتجزی جوہر ہے جو تلازم تغیرات سے جو اس سے منسوب ہوتے ہیں[۱] کثیر دکھائی دیتا ہے۔

ساتواں جوہر اضافی مکان (دک) ہے یہ وہ جوہر ہے جس کے اثر سے چیزیں نظر آتی ہیں کہ وہ دائیں، بائیں، پورب، پچھم، اوپر، نیچے ہیں دک کال کی طرح ہے۔ کال مثل دک واحد ہے۔ لیکن روایت نے اس کے مختلف اقسام بیان کیے ہیں کہ آٹھ سمت اور تحت اور فوق ہیں[۲]

۱؎ دیکھو نیائے کندلی صفحات ۶۴ تا ۶۶، اور نیائے منجری صفحات ۱۳۶ تا ۱۳۹، ویشیشک سوتر وقت کو تمام چیزوں کی علت سمجھتے ہیں جو تغیر برداشت کرتی ہیں لیکن اس کو ان چیزوں کے شمار کرنے سے انکار ہے جو ازلی ہیں۔

۲؎ دیکھو نیائے کندلی صفحات ۶۶ تا ۶۹۔ نیائے منجری صفحہ ۱۴۰۔

باب ۸

آٹھواں جوہر روح (آتما) ہے جو سب پر چھایا ہوا ہے ہر شخص کے لیے جدا آتما ہے۔ علم کی کیفیت، لذت والم کا احساس، وخواہش وغیرہ آتما سے متعلق ہیں۔ نواں جوہر من (نفس) ہے وہ جسم میں سالمی اور ذریعۂ حافظہ ہے تمام تاثراتِ روح جیسے علم، حس، ارادہ، روح حواس ومعروض کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں یہ درمیانی کڑی ہے جو روح کو حواس سے مربوط کرتی ہے اور اس سے تاثرات علم وحس وارادہ پیدا ہوتے ہیں۔ ہر واحد تعلق روح من سے ہر ایک روح کے تعلق کے ساتھ روح کا ایک جدا اثر ہوتا ہے اور یوں ہمارے عقلی تجربے کے سلسلوں میں ہوتا ہے جو یکے بعد دیگرے آتا ہے نہ کہ بیک وقت ان سب سے بالاتر الشعور ہے۔ جوہر کی تعریف یہ ہے کہ وہ خود قایم بالذات ہے جبکہ دوسری چیزیں جیسے کیفیت (گن) فعل (کرم) یکسانیت یا کلیت (سامانیہ) خصوصیت یا خصوصی انفرادیت (ویشیش) اور نسبت لاینفک (سمواے) خود بغیر امداد جوہر (درویہ) ظاہر نہیں ہوسکتی ہیں۔ پس درویہ قیام (آشرے) ہے جس پر تمام کا انحصار (آشریتی) ہے درویہ گن، کرم، سامانیہ، ویشیش، سمواے، چھ حقیقی وجود ہیں جن سے عالم کی تمام چیزیں بنی ہیں[1]۔ جب کہ کوئی شخص کسی خاص خوبی سے بذریعۂ تربیت عقل مغالطوں اور چالوں کے پورے علم سے جو صحیح تفکر کی راہ میں مانع ہوتے ہیں مذکورہ وجودوں کے اختلافات اور خصوصیات سے آگاہ ہوجاتا ہے تو اس میں جذبات مفقود ہوجاتے ہیں اور اُن کی ترغیبات کے مطابق کوئی فعل انجام نہیں دیتا۔ اور ذات کی نوعیت کا تیقن حاصل کرتا ہے اور نجات پاتا ہے[2]۔

۳۱۲

---

[1] ابھاؤ (نیستی) بھاؤ (ہستی) پر مبنی ہے ویشیشک سوتروں کے نزدیک۔ متاخر نیائے اہل فکر جیسے اودین ابھاؤ کو مقولوں میں شامل کرتا ہے لیکن شریدھر اودین کا ہم عصر صحیح کہتا ہے کہ پرشسٹ پاد نے ابھاؤ کو بھاؤ پر منحصر نہیں کیا ہے نیائے کندلی صفحہ ۶، اور لکشناولی صفحہ ۲۔

[2] نیائے کندلی صفحہ ۷۔

نیائے ویشیشک ثنوی نظام ہے جو نہ کثرت تجربہ کو کسی اصول کلی میں تخفیف کرتا ہے اور نہ تجربے کے واضح واقعات کو صرف تجریدی خیال کی منطقی تطبیق کے مطالبات کی تائید پر موقوف کرتا ہے جن وجودوں کو وہ تسلیم کرتا ہے وہ تجربے سے حاصل کیے گئے ہیں۔ یہ اصول کہ ادراک کی ہر قسم کی اصل میں کوئی نہ کوئی چیز ہو جس کی وجہ سے ادراک ہو۔ وہ تجربے کے تصورات اور ادراکات کو چند آخری اقسام پر منقسم کرتا ہے یا مقولات (پدارتھ) پر تقسیم کرتا ہے اس نے تسلیم کیا ہے کہ ہر قسم کا تصور اس وجود کی بنا پر ہے۔ یہ صورتیں تعداد میں چھ ہیں۔ درویہ گن وغیرہ اگر ہم ایک ادراک کو لیں "میں ایک سرخ کتاب دیکھتا ہوں، کتاب مستقل وجود معلوم ہوتی ہے جس پر تصور سرخیت یا احدیت منحصر ہے پس یوں ہم کتاب کو جوہر (درویہ) کہتے ہیں، پس درویہ کی تعریف یہ ہے جو درویہ (درویتو) کی خصوصیت سے موصوف ہو پس یہی صورت گن اور کرم پر صادق آتی ہے درویہ کی مختلف اقسام کی ضمنی تقسیم میں اسی اصول تقسیم کی تقلید کی گئی ہے۔ اس کا مقابلہ بدھ مت یا سانکھیہ کے اصول سے کرو تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر احساس کی اکائی (مثلاً سفیدی) کو موخرالذکر مماثل حقیقی تسلیم کریں گے لیکن نیائے ویشیشک "سفید رنگ کی کیفیت" کے نام کے تحت "ساری سفیدی" کو جمع کریں گے۔ یہ وہ کیفیت ہے جس سے سالمہ متصف ہے[1] وہ صرف اس کو جدا وجود سمجھتے ہیں جو فکر کا آخری اشیون ہو۔ وہ دریافت نہیں کرتے کہ آیا ایسے تصورات دوسرے تصور کا تغیر خیال کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ جب کبھی بھی ان کو معلوم ہوا کہ بعض تجربات ایسے ہیں جو یکساں اور کلی ہیں انھوں نے ان کو بطور جدا اعیان یا مقولات تقسیم کیا ہے۔

۳۱۲

---

[1] یہ حوالہ سوترانتک بودھ مت کے بارے میں ہے "یدیو ویرودھاد ھیاسوان ناساد کلہ" دیکھو پنڈت اشوک کی کتاب اودے وی نی سراکرن اور "چھ بودھی نیائے مقالات"۔

باب ۳۱۳

چھ پدارتھ

درویہ، گن، کرم، سامانیہ، ویشیش، سمواے

ہم نے اعیان یا مقولات کی چھ قسموں میں سے درویہ[1] کا بیان ختم کردیا ہے۔ اب ہم دوسری اقسام کی طرف توجہ کریں گے۔ اب کیفیتوں (گن) کا حال سنو۔ پہلی کیفیت روپ (رنگ) کہلاتی ہے اس سے یہ مراد ہے کہ اس کا آنکھ سے ادراک ہوتا ہے اور کسی حس سے نہیں معلوم ہوتا ہے۔ رنگ، سفید، نیلا، زرد، سرخ، سبز، بھورا اور رنگ برنگ (چتر) ہیں۔ رنگ کشیتی، اپ، تجس میں پایا جاتا ہے۔ رنگ اپ اور تیجس کے مستقل (نیتہ) ہیں۔ لیکن کشیتی کا رنگ تبدیل ہو جاتا ہے جب اس کو حرارت پہنچائی جائے۔ اور اس کے بارے میں شریدھر کا نظریہ ہے کہ یہ اس واقعے سے ایسا ہوتا ہے کہ حرارت کشیتی کی سالمی ساخت کو تبدیل کردیتی ہے اور پس یوں جوہر کی پرانی بناوٹ فنا ہو جاتی ہے اور اس کا پرانا رنگ بھی فنا ہو جاتا ہے اور نیا رنگ پیدا ہوتا ہے۔ روپ خاص خاص انفرادی رنگوں کا کلی نام ہے اس کی جنس روپتو (رنگت) ہے اور روپ گن (کیفیت) وہ ہے جس پر یہ جنس قایم ہے۔ روپ خود جنس نہیں ہے اور اس کا ادراک آنکھ سے ہو سکتا ہے۔

دوسری کیفیت رس (ذائقہ) ہے یہ چیزوں کی وہ کیفیت ہے جس کا ادراک صرف زبان سے ہو سکتا ہے۔ یہ رس میٹھے، کھٹے، چرپرے (کٹو)، کسیلے (کشائے) اور تلخ (تکت) ہیں۔ صرف کشیتی اور اپ

[1] لفظ پدارتھ کے لغوی معنیٰ الفاظ کے تضمنات کے ہیں۔

باب۴ ذائقے سے متصف ہیں اپ کا فطری ذائقہ مٹھاس ہے۔ رس روپ کی طرح رستو جنس کا اظہار کرتا ہے اس کیفیت اور اس جنس میں امتیاز کرنا چاہیے اگرچہ دونوں کے دونوں زبان سے مدرک ہوتے ہیں۔

تیسری کیفیت گندھ ہے جو صرف ناک سے ادراک ہو سکتی ہے صرف یہ کشیتی سے وابستہ ہے، ہوا یا پانی میں جو بو معلوم ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں مٹی کے ذرے ہوتے ہیں۔

۳۱۴ چوتھی کیفیت سپرش (لمس) ہے جو صرف جلد سے محسوس ہوتی ہے لمس کی تین قسمیں ہیں سرد، گرم، نہ سرد نہ گرم، سپرش کشیتی، اپ، تیجس اور وایو سے متعلق ہے۔

پانچویں کیفیت شبد (آواز) ہے جو آکاش کا عرض ہے اگر آکاش نہ ہوتا تو آواز بھی نہ ہوتی۔

چھٹی کیفیت سنکھیا (گنتی) ہے یہ وہ کیفیت کا وجود ہے جو چیزوں سے متعلق ہے جس کے اثر سے ہم ان کو ایک، دو، تین وغیرہ کے طور پر شمار کرتے ہیں۔ دو، تین، اعداد وغیرہ کا تصور نفس (اپیکشا بدھی) کی اضافی اہتزازی حالت کی بنا پر ہوتا ہے مثلاً جب کہ میری آنکھوں کے سامنے دو گھڑے ہیں۔ مجھے یہ تصور ہوتا ہے کہ یہ ایک گھڑا ہے اور وہ دوسرا گھڑا ہے۔ یہ کیفیت اپیکشا بدھی کہلاتی ہے پھر دو گھڑوں میں دوپن (دویتو) کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور اس کے بعد ہمارے اندر دویتو کا غیر معین ادراک (نرویکلپ۔ دویتو۔ گن) پیدا ہوتا ہے اور اس کے بعد معین ادراک کہ یہ دو گھڑے ہیں۔ دوسرے عددوں کے تصورات اور کثرت کے تصورات اسی طرح ہمارے اندر پیدا ہوتے ہیں[1]۔

ساتویں کیفیت پرمیتی (پیمانہ) ہے۔ یہ چیزوں میں کیفیت کا وہ وجود ہے جس کے اثر سے ہم ان کو بڑا چھوٹا ادراک کرتے ہیں اور اس طرح

---

[1] یہ واضح طور پر ویشیشک نقطۂ نظر ہے جس کو پرشسٹ پادنے داخل کیا ہے اس مسئلے پر بھی نیائے خاموش معلوم ہوتا ہے دیکھو شنکر مشر کی اپسکار ۷، ۲، ۸۔

باب ۸

ان کے بارے میں کہتے ہیں۔ بے جز و سالموں کا اندازہ پریمنڈل پریمان کہلاتا ہے یہ ازلی ہے اور یہ کسی دوسری چیز کا پیمانہ پیدا نہیں کرسکتا۔ اس کا پیمانہ خود مطلقاً اسی کا پیمانہ ہے جب دو سالمے ایک جوڑ (دوینوک) پیدا کرتے ہیں یہ اس سالمے کا پیمانہ نہیں ہے جو کہ انو (سالمی) اور دو مالیکیول (دوینوک) کے رسو (چھوٹا) پیمانے کو پیدا کرتا ہے اس لیے کہ تب تو اس کی جسامت (پریمان)، سالمے کے پیمانے (پریمنڈل) سے اور بھی چھوٹی ہوتی اسکے برعکس دینوک کا پیمانہ ایک دوسری قسم کا ہے یعنی چھوٹا (رسو) ہے[1]۔ یہ یقینی ہے کہ دو سالمے ایک دوینوک کو پیدا کرتے ہیں تب سالمے کے عدد (سنکھیا) کے بارے میں خیال کرنا چاہیے کہ نئی قسم کا پیمانہ پیدا کر رہا ہے۔ یعنی چھوٹا (رسو) پیمانہ دوینوکوں میں پیدا کر رہا ہے۔

۳۱۵

جب تین جوڑ (دوینوک) تری نوک عدد نہ کہ دوینوک کا "چھوٹا (رسو) پیمانہ مرکب کرتے ہیں جب وہ ترینوک کے طبقے کی طرف آتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ترینوکوں کا بڑا" پیمانہ دوسرے ٹھوس جسموں کے پیمانے کی علت ہے اس لیے کہ بہت سے ترینوک ٹھوس جسم بناتے ہیں اور جتنی بڑی سی بڑی وہ چیز ہوسکے پس مہت پریمان سے ترینوک کے اجتماع اور زیادہ مہت پریمان کی چیزوں کو بناتا ہے ترینوکوں کا پیمانہ نہ صرف مہت کہلاتا ہے بلکہ دیرگھہ (لمبا) بھی کہلاتا ہے اور اس دیرگھہ پریمان کے بارے میں تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ مہت پریمان کے ساتھ ساتھ ہے لیکن یکساں نہیں ہے اس لیے کہ چیزیں نہ صرف

---

[1] یہ ملحوظ رہے کہ سالمی پیمانے دو صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں بطور ازلی جیسے "پرانو" میں اور غیر ازلی جیسے "دوینوک" میں۔ انو پریمان کے ایک قسم پریمنڈل پریمان ہے۔ انو پریمان اور رسو پریمان دوینوک کے پیمانے کے دو جوانب کا اظہار کرتے ہیں جس طرح کہ مہت اور دیرگھہ ترینوک کے حوالے سے اظہار کرتے ہیں۔

باب

بڑی بلکہ لمبی (دیرگھ) بھی نظر آتی ہیں یہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ترینوکوں کے
اجتماع سے مراد "بڑے" (مہت) اور لمبے (دیرگھ) پریمان کا اجتماع ہے۔
لہذا چیز جو پیدا کی گئی ہے وہ پیمانے سے متصف ہوگی۔ جو انفرادی سالمات
سے بڑی یا چھوٹی ہوگی جن سے وہ مرکب ہے لہذا دوینوکوں کے رسو پریمان
کے بارے میں نہ خیال کیا جائے کہ وہ بڑائی یا لمبائی کی چھوٹی ڈگری
رکھتا ہے بلکہ وہ تو پیمانے کی جدا امتیازی صورت ہے یہ پیمانہ چھوٹا
(رسو) کہلاتا ہے۔ چونکہ ٹھوس پن، بڑائی یا لمبائی کا اجتماع، اپنے معلول
کے طور پر زیادہ بڑائی، ٹھوس پن، اور لمبائی پیدا کرتا ہے پس رسو
(چھوٹا) پریمان کے اجتماع کو اور زیادہ رسو پریمان پیدا کرنا چاہیے۔
اور ہم کو توقع ہے کہ اگر دوینوکوں کا رسو پیمانہ ترینوکوں کے پیمانے کی
علت ہے تو ترینوکوں کو دوینوکوں سے اور چھوٹا ہونا چاہیے پس اگر
سالموں کی سالمی اور دائری (پریمنڈل) جسامت کے بارے میں
خیال کیا جاتا ہے کہ ان کا پیمانہ دوینوکوں کے پیمانے کو پیدا کرتا ہے تو
دینوکوں کا پیمانہ سالموں سے زیادہ سالمی ہونا چاہیے۔ سالمی چھوٹے بڑے
پیمانوں کے بارے میں خیال نہ کرنا چاہیے کہ متوالی بڑے بڑے پیمانوں
کا استحضار ہیں جو صرف پیمانوں کے اجتماع سے پیدا ہوئے ہیں بلکہ ہر ایک
کو مطلق ممیز پیمانہ متصور کرنا چاہیے جو کہ دوسرے پیمانے سے مطلق ممیز،
مختلف اور خارجہ ہے پس یہ تسلیم کیا گیا ہے اگر ٹھوس پن علت میں
اور زیادہ بڑے پن کو معلول میں پیدا کرتا ہے تو چھوٹائی اور پریمنڈل پیمانہ
دوینوکوں کا اور سالموں کا اپنے معلول میں بعید چھوٹائی اور بعید لطیف پن
پیدا کرنا چاہیے۔ چونکہ دوینوک اور ترینوک مالیکیول میں معلوم ہوتا ہے کہ
وہ علی الترتیب سالموں اور دوینوکوں سے بنے ہوئے ہیں۔ اور تاہم
اپنے علل کے پیمانے سے حصہ نہیں لے رہے ہیں۔ پس یہ استدلال
کیا جائے گا کہ سالموں اور دوینوکوں کے پیمانے اپنے معلولوں کے پیمانے
کو پیدا نہیں کرتے ہیں۔ لیکن یہ ان کی تعداد ہے جو پیمانہ موخر الذکر کی علت ہے

۳۱۶

اس سے انو پریمان، رسو پریمان، مہت پریمان، دیرگھہ پریمان کی تشریح ہوتی ہے۔ آکاش، کال، دک، آتما کا پریمان، پرم مہت (مطلقاً بڑا) کہلاتا ہے۔ اور ان سب کو سب پر چھایا ہوا خیال کیا جاتا ہے یعنی آکاش، کال، دِک، من، اور آتما کے پریمانوں کو ازلی (نیتہ) کہا جاتا ہے۔

آٹھویں کیفیت پرتھکتو (چیزوں کی علیحدگی یا باہمی اختلاف) ہے۔ چیزوں کی وہ کیفیت یا عینیت ہے۔ جس کے اثر سے چیزیں مختلف (مثلاً یہ چیز اس چیز سے مختلف ہے) معلوم ہوتی ہیں ہم کو اختلاف کا ادراک بطور ایجابی تصور کے ہوتا ہے اور وہ صرف سلب نہیں ہے جیسے کہ یہ گھڑا یہ برتن نہیں ہے۔

نویں کیفیت سمیوگ (تعلق) ہے۔ گن کا وہ وجود ہے جس کے اثر سے ہمیں چیزیں متعلق نظر آتی ہیں۔

دسویں کیفیت وبھاگ (جدائی)۔ گن کا وہ وجود ہے جو چیزوں کے تعلق یا اتصال کو توڑتی ہے۔

گیارھویں اور بارھویں گن پرتو اور اپرتو، ہیں جو ہمارے اندر طویل زمانے اور قلیل زمانے، دور اور نزدیک کے تصورات پیدا کرتے ہیں۔

اور دوسرے گن جیسے بدھی (علم) سکھ (مسرت) دُکھ (الم) اِچھا (مرضی)، دویش (دشمنی یا نفرت)، اور کوشش یتن، صرف روح کے حوالے سے واقع ہوتے ہیں۔

گورو تو (بھاری پن) کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اثر سے چیزیں زمین پر گرتی ہیں، سنیہ کا گن (روغنیت) پانی سے متعلق ہے، سنسکار کے گن کی تین قسمیں ہیں (۱) ویگ (تیزی) جو چیز کو مختلف سمتوں میں گھماتی ہے۔

(۲) اس تھتی۔ اس تھاپک (لچک) جس کی وجہ سے ایک ٹھوس چیز اپنی پرانی حالت پر لوٹ جانے کی کوشش کرتی ہے جب کہ

باب ۳۱۷

اس میں اضطرار پیدا کیا جائے۔

(۳) بھاونا ۔ آتما کی کیفیت ہے جس سے چیزوں کی ہمیشہ مشق کی جاتی ہے یا جس سے چیزوں کو یاد رکھا جاتا ہے، پہچانا جاتا ہے اور تجربہ کیا جاتا ہے[1]۔ دھرم وہ کیفیت ہے جس کی موجودگی سے روح اس قابل ہوتی ہے کہ مسرت سے لطف اندوز ہو یا نجات حاصل کرے[2]۔ ادھرم مخالف

---

[1] پرشسٹ پاد کہتا ہے کہ بھاونا روح کی وہ خصوصیت ہے جو مدہوشی، الم، علم کے برعکس ہے جس سے چیزوں کو سنا، دیکھا، محسوس کیا جاتا یاد کیا جاتا اور پہچانا جاتا ہے۔ بذریعۂ غیر توقع (جیسے کہ جنوبی ہند کے باشندے کو اونٹ کا دکھائی دینا) تکرار (جیساکہ علوم فنون وغیرہ میں ہوتی ہے) اور شدت دلچسپی سے سمسکار خاص طور پر قوی ہو جاتا ہے ۔ دیکھو نیائے کندلی صفحہ ۲۶۷ ۔ بہرحال ان امور پر کناد ساکت ہے۔ وہ صرف اتنا کہتا ہے کہ حافظہ (سمرتی) روح کا نفس کے اتصال کے ایک خاص قسم سے اور سمسکار سے پیدا ہوتا ہے (۹،۲،۶)۔

[2] پرشسٹ پاد دھرم (نیکی) کے بارے میں کہتا ہے کہ وہ روح کی کیفیت ہے۔ اس پر شریدھر اعتراض کرتا ہے کہ اس نقطۂ نظر سے مسلمہ نہیں ہے کہ دھرم کرم کی قوت ہے (ناکرم سامرتھیم) بھینٹ وغیرہ دھرم نہیں ہو سکتے اس لیے کہ یہ افعال عارضی ہیں وہ ان اثرات کو پیدا نہیں کر سکتے جو آیندہ زمانے میں حاصل کرتے ہیں اگر فعل اپنی قوت (سامرتھیہ) کو فنا کر دے تو وہ باقی نہیں رہ سکتا۔ پس دھرم کے بارے میں تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ کیفیت ہے جو ذات میں کردار کے چند عوامل سے پیدا ہوتا ہے جو انسان کو مسرت بخشتا ہے جب کہ زمان و مکان وغیرہ کی دوسری چند شرطوں سے معاونت پائے ۔ اعتقاد (شردھا)، عدم ایذا رسانی، تمام مخلوقات کے ساتھ نیکی کرنا، صداقت، چوری نہ کرنا، انضباط جنسی، صدق و صفا، غصے کا ضبط کرنا، وضو، پاک غذا کا کھانا، خاص خاص دیوتاؤں کی پوجا، برت رکھنا، مذہبی کتب کے بتلائے ہوئے فرائض پر سختی سے قایم رہنا، اور ان فرائض کو انجام دینا جو ہر فرقے کے لیے مخصوص کی گئی ہیں اور ہر منزل حیات کے لیے بتلائی گئی ہیں ۔ ان کا شمار پرشسٹ پاد نے

کیفیت ہے جس کی روح میں موجودگی انسان کو مصیبت میں ڈالتی ہے۔ ادرشٹ یا قسمت چیزوں یا روح کی وہ نامعلوم کیفیت ہے جو کائناتی نظام کو وجود میں لاتی ہے اور روحوں کے تجربے کو ترتیب دیتی ہے جو اُن کی نیکیوں، بدیوں کے مطابق ہو۔

کرم سے مراد حرکت ہے۔ حرکت کی پانچ قسمیں ہیں (۱) اوپر (۲) نیچے (۳) کھنچاؤ (۴) پھیلاؤ (۵) عام حرکت۔ تمام کرم گن کی طرح جواہر پر منحصر ہیں یا چیزوں کو حرکت میں لاتے ہیں جن سے وہ متعلق ہوتے ہیں۔

سامانیہ چوتھا مقولہ ہے اس سے مراد جنس، یا طرز کلیت یا یکسانیت ہے جو ہم چیزوں میں پاتے ہیں۔ اس لیے باوجودیکہ دو گائیوں میں رنگ کا اختلاف ہو دونوں میں ایسی یکسانیت پائی جاتی ہے جس کی بنا پر ہم ان کو گائیں کہتے ہیں۔ باوجودیکہ تمام چیزیں جو ہمارے چوطرف ہیں مختلف الانواع ہیں ان سب کو ہم بطور ست یا موجود کے ادراک کرتے ہیں۔ یہ ست یا ہستی وہ یکسانیت ہے جو ان تمام چیزوں درویہ، گن، کرم میں پائی جاتی ہے یہ یکسانیت سامانیہ یا جاتی کہلاتی ہے اور اس کو جدا چیز خیال کیا جاتا ہے جس پر درویہ، گن، کرم منحصر ہے۔ یہ اعلیٰ جنس ستا (ذات) پر جاتی (اعلیٰ کلی) کہلاتی ہے اور دوسری درمیانی جاتئین اپر جاتی (ادنیٰ کلی) کہلاتی ہیں جیسے کہ درویہ، کرم، گن کا جنس، یا اور زیادہ درمیانی جاتئین جیسے گتو تو جاتی (جنس گائے) نیل تو جاتی (جنس نیلا) یہ درمیانی جاتئین یا اجناس بعض وقت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کیا ہے اور کہا ہے کہ ان سے دھرم پیدا ہوتا ہے۔

اور وہ شخص جو سختی سے ان فرائض، یموں، نیموں (بالخصوص پتنجلی کا یوگ) پر عمل کرتا ہے۔ چھ پدارتھوں پر مراقبہ کرنے سے یوگ حاصل کرتا ہے۔ دھرم حاصل کرتا ہے جس سے نجات (موکش) حاصل ہوتی ہے۔ نجات حاصل کرنے کے طریقے کا سانکھیہ یوگ بیان کا حوالہ شریدھر دیتا ہے (نیائے کندلی صفحات ۲۷۲-۲۸۰) دیکھو نیائے لیلاوتی مصنفۂ ولابھائی صفحات ۴، ۵، ۷ مطبوعۂ بمبئی ۱۹۱۵ء۔

باب۸ بطور انواع خاص پہلو رکھتی ہیں جیسے پشوتو (حیوانی جاتی) اور گوتو (گائے جاتی)۔ بہر حال یہاں پر گوتو بطور انواع معلوم ہوتی ہے درحقیقت یہ بجز جاتی کچھ اور نہیں ہے۔ یہ صورت بطور انواع کوئی جداگانہ وجود نہیں رکھتی ہے۔ یہ جاتی ہی ہے جو ایک صورت میں جنس اور دوسری میں انواع معلوم ہوتی ہے۔ اس جاتی یا سامانیہ کو جدا مستقل حقیقت ۳۱۸ سمجھا جائے گو وہ درویہ، گن، کرم میں موجود ہے۔ بودھ مت سامانیہ کی حقیقت مطلقہ کے وجود کے منکر ہیں۔ لیکن کہتے ہیں کہ یکسانیت جیسے کہ گائے کی تمام دوسری غیر گائیوں (اپوہ) کی نفی ہے۔ گائے کا ادراک تمام غیر گائیوں کے سلب کا تحقق ہے اور اس کا اظہار شعور میں بطور یکسانیت ہوا ہے جیسے کہ گائے، اور وہ شخص جو اس یکسانیت کو جدا مستقل حقیقت سمجھتا ہے جس کا ادراک تجربے میں ہو تو وہ خود اپنے سر پر دو سینگ پائے گا۔[۱] نیائے ویشیشک نے کہا کہ غیر گائیوں کا سلب

[۱] بودھی پنڈت اشوک کہتا ہے کہ کوئی واحد چیز مختلف افراد (جیسے باورچی) میں پھیلی ہوئی نہیں ہے جس کے اثر سے سامانیہ ثابت کی جا سکے۔ اس لیے کہ اگر وہ موجود تھی تو ہم اس سے واقف ہو جاتے صرف باورچی کو دیکھنا ہی کافی ہوتا اور اس کے کھانا پکانے کے کام کے حوالے کی ضرورت نہ ہوتی، جس کے اثر سے تصور کلیت ہوتا، اگر باورچیوں کے کاموں میں مماثلت ہے تو اس سے جاتی باورچیوں میں قایم نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ مماثلت کا اطلاق دوسری چیزوں پر ہوتا ہے یعنی باورچیوں کے کام، اگر گائے کی خصوصی خصوصیات کے لیے ایک عنصر مشترکہ کی ضرورت ہے کہ جو ان کو متحد رکھے تو ان کے لیے دوسرے کی اور ان کے لیے دوسرے کی ضرورت ہوگی تو ہم کو سلسلۂ لاتناہی کی ضرورت داعی ہوگی کوئی بھی وجود جو قابل ادراک ہو، مدرکہ نہ ہو تو وہ عدم ہے (دیکھیے سبعدھی لکشن پرایتم حن نوپ بھیے تن دست) سامانیہ ایسا ہی ہے پس سامانیہ عدم ہے سامانیہ کا وجود بطور وجود نہیں ہے یہ صرف عدم اور وجود کے تجربات گزشتہ کے ارتسام کا نتیجہ ہے کہ یہ تصور مترتب ہوا، اور غلطی سے خارجی چیزوں پر اس کا اطلاق کیا گیا۔ اس کے سوا سامانیہ کا حوالہ نہیں دیا جا سکتا جو خارجاً ادراکی ہو۔

باب۸

سلبی ادراک ہے حالاں کہ ہویت کا ادراک جو گائے میں ہوتا ہے ایجابی ادراک ہے جس کی تشریح بدھ مت کے مذکورۂ بالا سلبی نظریے سے نہیں ہو سکتی۔ پس یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ سامانیہ ایک جدا حقیقت ہے۔ تمام ادراک جو شے کی ہویت کے طور پر ہے اس سبب سے ہے کہ اس چیز کی موجودگی اُس چیز میں ہے یہ جاتی ازلی یا ناقابل فنا ہے حتی کہ وہ افراد جو جاتی میں فنا ہو جائیں تو بھی جاتی فنا نہیں ہوتی ہے[1]۔

وشیش کے ذریعے چیزیں مختلف ادراک ہوتی ہیں۔ کوئی احساس بھی جو ہمیں خارجی عالم سے حاصل ہوتا ہے غالباً کسی دوسرے احساس سے متفق نہیں ہوتا ہے اور یہ اختلاف خود سالموں میں بعض خصوصی اختلافات کی موجودگی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ خصوصی اختلاف سالموں میں موجود ہے۔ نجات یافتہ نفوس اور ارواح کو خیال کرنا چاہیے کہ وہ ابد تک باقی رہیں گی۔ اسی کی موجودگی کی وجہ سے سالمات یوگیوں کو مختلف نظر آتے ہیں جو ان کو دیکھنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

سموائے جدا نہ ہونے والی نسبت ہے یہ وہ نسبت ہے جس کے اثر سے دو مختلف چیزیں ایسی متحدہ معلوم ہوتی ہیں کہ وہ ایک نظر آتی ہیں یا ایسی حقیقت کا اظہار کرتی ہیں کہ وہ ایک ہی ہیں اور اس میں جدائی نہیں ہو سکتی۔ جیسے کہ جوہر اور عرض، جوہر اور کرم، جوہر اور سامانیہ، کارن (علت) کاریہ (معلول) سالمات اور وشیش۔ اس طرح متحد معلوم ہوتے ہیں کہ ان سے ایک ہی کل یا ایک ہی عین لاینفک حقیقت کا استحضار ہوتا ہے۔ جوہر، فعل، اور عرض، علت اور معلول اور جوہر میں جاتی،

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ سامانیہ دوشن نادک پرسارتا۔ چہ بدھی تیائے مقالات۔ ویدانت بھی خیال نہیں کرتا کہ ہم جاتی کو بطور جدا جوہر بذریعۂ ادراک یا انتاج جان سکتے ہیں پس وہ جاتی کو ترک کرتا ہے۔ دیکھو ویدانت پری بھاشا، شکھامنی اور منی پربھا صفحات ۶۹-۷۱۔ دیکھو کھنڈن کھنڈکھادیہ صفحات ۱۰۷۹ تا ۱۰۸۶۔

[1] مماثلت (سادرسیہ) کو جدا مقولہ نہیں سمجھا گیا اس کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ عینیت یہ اختلاف ہے۔

باب۴ اور عرض، نہ جدا ہونے والے عرض لاینفک سے اس طرح مربوط ہیں کہ اس کے باعث وہ ایک اور بالکل ایک ہی چیز معلوم ہوتے ہیں۔ سمیوگ یا اتصال ایک ہی نوعیت کی دو چیزوں کے درمیان واقع ہو سکتا ہے جو کہ غیر مربوط ہیں اور بعد میں ان کو مربوط کیا جا سکتا ہے (یوت سدھ) جیسے کہ میں اپنا قلم میز پر رکھتا ہوں۔ قلم اور میز دونوں جواہر ہیں اور غیر مربوط ہیں سمیوگ نسبت گن ہے جس کے اثر سے تھوڑی دیر کے لیے وہ مربوط معلوم ہوتے ہیں۔ بہرحال سمواے بالکل مختلف چیزوں کو واحد نہ جدا ہونے والا کل (ایوت سدھ) بناتی ہے جیسے دروبہ اور گن اور کرم یا کارن اور کاریہ (مٹی اور گھڑا)۔ پس یہ نسبت ایک جداگانہ اور آزاد مقولہ ہے۔ سمیوگ (اتصال) کی طرح اس کو کثیر نہیں خیال کیا جاتا ہے بلکہ وہ ازلی اور واحد ہے اس لیے کہ اس کی کوئی علت نہیں ہے۔ یہ یا وہ چیز (مثلاً گھڑا) فنا ہو سکتی ہے لیکن سمواے نسبت ہمیشہ باقی رہتی ہے جس کو کوئی شخص وجود میں نہیں لایا ہے[1]۔

[1] ویدانت تسلیم نہیں کرتا ہے کہ سمواے کی نسبت کا وجود ہے جو دو مختلف وجودوں کے مابین قائم ہے (مثلاً جوہر اور کیفیت)۔ شنکر (برہمہ سوتر بھاشیہ ۲، ۲، ۲۳) کہتا ہے کہ اگر سمواے نسبت کے بارے میں تسلیم کیا جائے کہ دو مختلف چیزوں کو متحد کرتا ہے۔ تو اس کے جوڑنے کے لیے دوسرے سمواے کی ضرورت ہوگی کہ اس کو جوڑے۔ ان دو عینیتوں کے ساتھ جن کو جوڑنا چاہتا ہے۔ اور اس کو پھر دوسرے کے ساتھ۔ پس یونہی سلسلۂ لا متناہی شروع ہوگا جو کبھی ختم نہ ہوگا (انوستھا) بہرحال نیائے اس کو لا متناہی نہیں سمجھتا ہے یہ اچھی طرح یاد رہے کہ ہندو نظامات دو قسم کے انوستھا۔ پراماتکی (صحیح لامحدود جیسے درخت اور بیج کے سوال کی صورت میں یا ادویا اور جذبات میں) اور دوسرا اپراماتکی انوستھا) غیر صحیح لامحدود) تسلیم کرتے ہیں جیسے کہ کسی چیز کے تسلیم کرنے کے لیے لا متناہی سلسلے کی ضرورت ہو جب کہیں جاکر وہ چیز مکمل ہو۔

باب ۸ یہ چھ چیزیں چھ پدارتھ کہلاتے ہیں یعنی مستقل حقیقتیں ہیں جو اوراک سے تجربے میں آتی ہیں اور زبان میں ظاہر ہوئی ہیں۔

نظریۂ تعلیل

(صفحہ ۳۱۹)

نیائے ویشیشک نے اپنے خیالات کے اظہار کے لیے چیزوں کا وہ نقطۂ نظر اختیار کیا جو ہماری زبان میں رائج ہے جس کو خاموشی سے اپنے تمام عام تجربے میں صحیح سمجھتے ہیں۔ اُنھوں نے درویہ، گن، کرم، سامانیہ ۳۲۰ کو قبول کیا۔ اور وشیش کو سالموں کی آخری خصوصیت کے طور پر ماننا پڑا۔ اس لیے کہ وہ تسلیم نہیں کرتے کہ چیزیں ہمیشہ اپنی کیفیت کو تبدیل کرتی رہتی ہیں اور خلقی سالمات کی ترتیب کی تبدیلی کے باعث ہر چیز دوسری چیز سے پیدا کی جاسکتی ہے اور معلول کی پیدائش کے بارے میں بھی وہ تسلیم نہیں کرتے کہ علت میں معلول پیشتر ہی سے بالقوہ صورت میں موجود ہوتا ہے۔ انھوں نے تسلیم کیا کہ علت مادی (جیسے مٹی) اپنے اندر کچھ قوت رکھتی ہے لیکن امدادی اور دوسری آلی علل (جیسے کہ ڈنڈا، چکر وغیرہ) ہی دوسری قوتیں ہیں۔ ان دونوں کی ترتیب علت کو فنا اور معلول کو پیدا کر دیتی ہے جو پہلے موجود نہ تھا بلکہ نئے طور پر پیدا ہوتا ہے۔ یہ ہے وہ جس کو است کاریہ واد کا اصول کہتے ہیں۔ یہ اصول سانکھیہ کے اصول کے برعکس ہے کہ جو کچھ موجود ہے اُس کو فنا نہیں کیا جاسکتا (نابھاوہ ودیتے ستہ) اس نقطۂ نظر پر یہ اعتراض ہے کہ اگر جو کچھ غیر وجود ہے پیدا کیا جاتا ہے۔ تب تو ایسی ناممکن چیزیں بھی پیدا کی جاسکتی ہیں جیسے خرگوش کے سینگ۔ نیائے ویشیشک اس کا یہ جواب دیتا ہے۔ کہ نقطۂ نظر یہ نہیں ہے کہ وہ ہر شے جو نیست ہو پیدا کی جاسکتی ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ جو کچھ پیدا کیا گیا ہے وہ پہلے نہیں تھا۔[1]

[1] نیائے منجری صفحہ ۴۹۴

باب ۹ میمامسا کے نزدیک ایک نامعلومہ قوت علت میں متمکن ہوتی ہے جو معلول کو پیدا کرتی ہے۔ اس رائے پر نیائے اعتراض کرتا ہے کہ نہ یہ مشاہدے کا واقعہ ہے نہ کوئی جایز قیاس ہے اور یہ فرض کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کہ علتی حرکت میں کوئی ماورائی عمل ہوتا ہے اس لیے کہ اس کی تشریح اطمینان کے ساتھ سالمی حرکت (پری سپند) سے ہو سکتی ہے علت اور معلول میں سوائے بے تغیر زمانی نسبت (مقدم اور تالی) کے اور کچھ نہیں ہے لیکن صرف مقدم کا عدم تغیر اس کے لیے کافی نہیں ہے کہ اس کو اس کی علت بنائے جو بعد میں آتا ہے بلکہ اُس کو قطعی طور پر غیر مشروط مقدم ہونا چاہیے۔ غیر مشروطیت اور عدم تغیر کاریہ کارن بھاؤ یا علت و معلول نسبت کے لیے لازم ہے مثلاً ایک مستقل مقدم کے غیر لازمی اور اتفاقی لوازم بھی مستقل مقدم ہو سکتے ہیں۔ لیکن غیر مشروط نہیں ہیں صرف متوازی یا بالواسطہ ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان کا مقدم کسی اور چیز پر مشروط ہوتا ہے۔ کمھار کا ڈنڈا ۳۲۱ گھڑے کا غیر مشروط مستقبل مقدم ہے لیکن ڈنڈے کا رنگ یا اُس کی بناوٹ یا جسامت یا کوئی اور دوسرا لوازمہ یا عارضہ غیر مشروط مقدم نہیں ہے۔ جو اس کام کی انجام دہی میں کوئی مدد نہیں کرتے غیر مشروط مقدم نہیں ہے۔ پس اس کو ہرگز علت نہ سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح مستقل مقدم کے ہم معلولات یا وہ جو ہم معلولات کی پیدائش میں کام کرتے ہیں خود مستقل مقدم ہو سکتے ہیں لیکن وہ غیر مشروط نہیں ہیں وہ تو ان مقدمات سے خود کو مشروط کر چکے ہیں جن کے وہ معلولات ہیں۔ مثلاً جو آواز ڈنڈے یا چکر سے نکلتی ہے ہمیشہ گھڑے سے پہلے ہوتی ہے۔ لیکن یہ ہم معلول ہے اور آکاش (ایتھر) بطور مادہ اور وایو (ہوا) بطور ذریعہ آواز اس ہم معلول کی پیدائش میں داخل ہوتے ہیں۔ یہ غیر مشروط مقدم نہیں ہیں اور پس ان کو گھڑے کے علل یا شرائط کے شمار سے خارج کر دینا چاہیے۔ شرائط کی شرائط کو بھی خارج کرنا چاہیے۔ کمھار (جو گھڑے کا مستقل مقدم ہے) کا مستقل مقدم کمھار کا باپ ہے لیکن کمھار کی دستکاری میں وہ علتی نسبت

باب۸

نہیں رکھتا۔ پس مقدم نہ صرف غیر مشروط مستقل ہو بلکہ اس کو بلا واسطہ ہونا چاہیے۔ آخر کار تمام نمایاں مستقل مقدم جو ترک یا چھوڑے جا سکتے ہیں غیر مشروط نہیں ہیں اور اُن کو علتی شرائط نہ سمجھنا چاہیے۔ پس ڈاکٹر سیل صحیح طور پر رائے زنی کرتے ہیں جب کہ یہ بیان کرتے ہیں [1] الغرض جو کچھ کہ تابع، متوازی، ثانوی، زاید یا ساکن میں سے علل کے مجموعے کی تکمیل کے لیے ضروری امتیاز درکار ہے وہ توانائی کے صرفے کی جانچ پر منحصر ہونا چاہیے اس جانچ کو نیائے اس عمل کے مفہوم میں قبول کرے گا جو متعلق کمیت مادہ یا سالماتی حرکت میں قابل تحلیل ہو لیکن پرزور طریقے پر اُس کو رد کردے گا اگر علتی یا استعدادی (شکتی) قوت رموزی کے تصور کی تائید میں اس خیال کو پیش کیا جائے" نیائے کے نزدیک تمام توانائی لازماً متحرک ہے یہ نیائے ہی کی خصوصیت ہے۔ جو اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ معلول مختلف علتی شرائط کے اعمال کا مجموعہ یا مجموعی ماحصل ہے اور یہ اعمال حرکت یا فعل کی نوعیت رکھتے ہیں دوسرے الفاظ میں یہ قوی طور پر تسلیم کرتا ہے کہ تعلیل توانائی کے صرف کی صورت ہے یعنی حرکت کی دوبارہ تقسیم لیکن ساتھ ہی ساتھ سانکھیہ کے تصور کی بالکل تردید کرتا ہے کہ اس میں

۳۲۲

مابعد الطبیعیاتی یا ماورائی قوت یا پیدا کرنے والی استعداد ہے اور علت میں سوائے عملی شرائط (کارن ساگری) کے غیر مشروط مستقل تکملے کے اور کچھ نہیں ہے اور معلول میں سوائے تالی کے مظاہر کے اور کچھ نہیں ہے جو مقدم شرائط کے مشترکہ اعمال کا نتیجہ ہوتا ہے [2] چند عام شرائط تمام معلومات کی مشترکہ علت سمجھی جاتی ہیں مثلاً اضافی مکان (دِک) زمان (کال) ایشور کا ارادہ، قسمت (ادرشٹ) یہ سادھارن کارن (مشترکہ علت) کہلاتے ہیں جو مخصوص علل سے مختلف ہیں اور

[1] ہندو کیمیا از ڈاکٹر پی۔ سی۔ رائے سنہ ۱۹۰۹ء صفحات ۲۴۹ – ۲۵۰۔

[2] ہندو کیمیا از ڈاکٹر پی۔ سی۔ رائے سنہ ۱۹۰۹ء صفحات ۲۴۹ تا ۲۵۰۔

باب۴ خاص معلولات کو معین کرتے ہیں جو اساد معارن کارن کہلاتے ہیں۔ یہاں یہ بیان کرنا بیکار نہ ہوگا کہ گونیائے نے فطرت اور طبعی علیت کی ساخت میں ماورائی قوت (شکتی) کی تردید کی ہے لیکن ایسے مابعد الطبیعیاتی شرائط کے وجود کا انکار نہیں کرتا جیسے کہ نیکی (دھرم) جو ایسے اخلاقی اغراض کے نظام پر مشتمل ہے جو اپنی تکمیل فطرت کی ترتیب اور میکانکی نظامات کے ذریعے کرتے ہیں۔

لہذا علتی نسبت جنس اور نوع کی نسبت کے مانند لزوم کی ایک فطری نسبت ہے جو موجودگی کی مطابقت اور عدم موجودگی کی مطابقت کے باقاعدہ اور غیر مزاحم تجربے سے متحقق ہوسکتی ہے نہ کہ ایک قیاسی اصول کے استخراج سے جیسے کہ اصول تعلیل یا جوہر کی عینیت[1]۔ مادی علت جیسے کہ مٹی ہے اصطلاحاً گھڑے کا سموائی کارن کہلاتی ہے۔ ہم کو معلوم ہوچکا ہے کہ سموائے سے مراد گہرے غیر منفک عرض کی نسبت ہے ایک کارن سموائی کہلاتا ہے جبکہ اس کے مواد معلول کے مواد سے لاینفک طور پر مربوط پائے جائیں۔ اسموائی کارن وہ ہے جو اپنی خصوصیات بذریعۂ سموائی یا علت، مادی معلول میں پیدا کرتا ہے جیسے مٹی گھڑے کے رنگ کی علت نہیں ہے بلکہ مٹی کا رنگ گھڑے کے رنگ کی علت ہے۔ مٹی کا رنگ جو مٹی میں ہے بطور غیر منفک نسبت کے ہے۔ گھڑے کے رنگ کی علت ہے۔ یہ مٹی کا رنگ گھڑے کا اسموائی علت کہلاتا ہے۔ کوئی کیفیت (گن) یا حرکت جو سموائے نسبت میں سموائے علت میں موجود ہے معلول کی خصوصیات کا تعین کرتی ہے اور اسموائی کارن کہلاتی ہے۔

۳۲۳ آلی (نمت) اور امدادی (سہکاری) علل وہ ہیں جو معلول پیدا کرنے میں

---

[1] اس مضمون کے جزو کے لیے ڈاکٹر جی، این سیل کی قدیم ہنود کے ایجابی علوم صفحہ ۲۶۳-۲۶۶ سرو درشن سنگرہ بدھ مت پرنیائے منجری، بھاشا پریچید، مع مکتاولی دن کری ترک سنگرہ۔ اصول ا نیہ تھا سیدھی نے گنیش کی زمانے سے باقاعدہ ترقی کی تھی۔

باب مادی علت کی معاونت کرتی ہیں۔ پس کمہار، ڈنڈا، چکر کو معلولات کے نمت اور سہکاری علل سمجھ سکتے ہیں۔

ہم کو علم ہے کہ نیائے ویشیشک معلول کو غیر موجود سمجھتے ہیں جب تک کہ علت کا عمل اس کو پیدا نہ کرے۔ لیکن وہ مانتا ہے کہ علت کے گن معلول گنوں کی علت ہیں مثلاً مٹی کا سیاہ رنگ معلول کے سیاہ رنگ کی علت ہے بجز ایسی صورتوں کے جہاں حرارت خارجی علت کے طور پر آکر دوسری کیفیتوں کو پیدا کر دیتی ہے۔ مثلاً مٹی کا گھڑا اجل جاتا ہے تو گرمی کی وجہ سے اُس کا رنگ سرخ ہو جاتا ہے اگرچہ اصلی مٹی اور گھڑے کا رنگ سیاہ تھا۔ ایک دوسرا اہم استثنا اس صورت میں معلوم ہوتا ہے کہ دوئی اُنک اور ترس رینو کے پرمانوں انو یا دوئی اُنگ کے پرمانوں سے پیدا نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان کی تعداد سے پیدا ہوتے ہیں اور اس سے ہم ابھی واقف ہو چکے ہیں۔

فنا (پرلیے) اور تخلیق (سرشٹی) (صفحہ ۳۲۲)

میمانسا کے سوائے تمام ہندو نظامات نے پرلیے کے اصول کو قبول کیا ہے[1]۔ نیائے ویشیشک کی رائے ہے کہ ایشور جب چاہتا ہے کہ تمام زندہ مخلوقات کو آرام یا وقفہ دے تو وہ اُن کو فنا (سم ہار اپچو بھوتی) کر دیتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ ادرشٹ قوت جو تمام ارواح و اجسام، حواس اور ٹھوس عناصر میں موجود ہے عمل (شکتی پرتی بندھ) سے رُک جاتی ہے۔ اس کے نتیجے کے طور پر کوئی مزید اجسام، حواس یا دوسری

[1] پرلیے اور سرشٹی کا اصول صرف متاخر تصانیف نیائے ویشیشک میں پایا جاتا ہے لیکن دونوں نظامات کے سوتر اس مسئلے پر ساکت ہیں۔

باب۹ مخلوقات پیدا نہیں ہوئیں۔ پھر تمام پیدا شدہ چیزوں کی (ایشور کی خواہش سے) فنا کے لیے اُن کے سالمات جدا ہونے شروع ہوتے ہیں تمام اتصال بطور اجسام یا حواس جدا ہو جاتے ہیں۔ فنا کے بعد تمام مٹی منتشر سالمی حالت میں آجاتی ہے اس کے بعد تمام اپ اس کے بعد تیجس اس کے بعد دایو، یہ منتشر سالمات اور ارواح 'دھرم'، ادھرم اور ارتسام اضیہ (سنسکار) سے متلازم ہو کر بیجان حالت میں معطل رہتے ہیں ہم کو معلوم ہے کہ روحیں اپنی فطری حالت میں بے جان، بے علم، بے عقل وجود ہیں البتہ جب ان کا تعلق اجسام سے ہوتا ہے تو من کے عمل کے ذریعے ان میں علم داخل ہوتا ہے۔ پرلیے کی حالت میں ارواح کی ادرشٹ کی توجہ سے سالمے ایک جگہ جمع نہیں ہوتے ایشور کا یہ فعل جو فنا کا باعث ہے بے رحمی ۳۲۴ نہیں کہلاتا وہ اس لیے فنا کا باعث ہوتا ہے کہ جاندار مخلوق کی تکالیف کو تھوڑی آسودگی دے۔

بوقت پیدائش ایشور پیدا کرنے کی خواہش کرتا ہے یہ خواہش تمام ارواح میں بطور ادرشٹ عمل کرتی ہے۔ ایشور کی یہ ازلی خواہش زمان کی چند شرائط کے تحت (یعنی پرلیے کے وقت) بطور امدادی علل (سہکاری سالموں) کے انتشار میں مدد کرتی ہے اور دوسرے وقت (یعنی تخلیق کے وقت) تخلیق عالم کے لیے سالموں کی تکمیل اور اتحاد کے تعمیری عمل میں مدد کرتی ہے جب وہ خاص استعداد میں مختلف ارواح پر عمل کرتی ہے تو یہ ادرشٹ کہلاتی ہے۔ فنا کے وقت ادرشٹ کا وظیفہ تخلیقی ملتوی رہتا ہے اور تخلیق کے وقت پورے طور پر نمایاں رہتا ہے تخلیق کے وقت سب سے پہلے سالمات کے ساتھ ارواح کے اتصال کے سبب ادرشٹ کے فعلی وظیفے سے وایو میں عمل کا آغاز ہوتا ہے اس عمل سے ہوا کے سالمے آپس میں اتصال کرتے ہیں اور ان سے دوئی اَنک بنتے ہیں اسی طرح ترئی اَنک بنتے ہیں اس طرح وایو پیدا ہوتی ہے وایو کے بعد اپ یانی کے سالموں کے اجتماع سے بنتا ہے پھر تیجس سالمے بنتے ہیں پھر مٹی کے

باب ۵

سالموں کا اجتماع ہوتا ہے پھر چار عنصریوں ٹھوس صورت میں جمع ہوتے ہیں
اس کے بعد ایشور دیوتا برہما اور سارے عالم کو پیدا کرتا ہے اور ایشور
برہما کو حکم دیتا ہے کہ باقی کام کو وہ انجام دے۔ پس برہما اچھے بُرے کرم
کے مختلف انواع کے پھل ترتیب دیتا ہے۔ ایشور اس پیدائش کو
کسی خود غرضی کے تحت پیدا نہیں کرتا ہے بلکہ ساری مخلوق کی بھلائی
مراد ہوتی ہے یہاں پر آلام بھی ایک حیثیت رکھتے ہیں کہ وہ انسان کو
آگاہ کریں کہ وہ دُنیاوی محبت میں نہ پڑ جائے بلکہ خیر برتر کے حصول کی
کوشش کرے۔ یعنی مکتی۔ علاوہ بریں ایشور لذات کی لطف اندوزی
اور تکالیف کی برداشت کا انتظام انسانوں کے عین دھرم اور ادھرم
کے مطابق کرتا ہے جس طرح ہمارا عام تجربہ ہے کہ ایک مالک اچھے یا بُرے
کاموں کے عوض انعام یا سزا دیتا ہے[1]۔ نیائے کی بہت سی کتابوں میں برہما
کے اس طرح مقرر ہونے کا ذکر نہیں ہے کہ وہ نائب ہے جو کرم کے مطابق
اچھے یا بُرے پھل کی موزوں انجام دہی کی نگرانی کرتا ہے یہ بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ
پرلیے اور پیدائش انسانوں کے کرم کے بموجب ہوتی ہے یا وہ صرف
ایشور کی تفریح (لیلا) کا باعث ہے۔ ایشور ایک ہے اگر زیادہ ایشور ہوتے
تو وہ آپس میں جھگڑا کرتے۔ ایشور کا ارادہ نہ صرف فنا اور تخلیق کا باعث ہے
بلکہ وہ ہمیشہ ہمارے اندر عام طریقے پر فعل کرتا ہے کیونکہ اس کے بغیر ۲۲۵
ہمارے کرم کے پھل نہیں پک سکتے نہ ہمارے لذات اور آلام کا آخری فیصلہ
ہو سکتا اور نہ ایک مماثل تغیر خارجی عالم میں نظم یا موافقت کی صورت
میں واقع ہو سکتا خارجی عالم انسان کے اعمال سے کامل توافق رکھتا ہے
ان کی بھلائی اور برائی اور اُس کے تمام تغیر اور تبدل بھلائی اور برائی کے
موافق واقع ہوتے ہیں ایشور کی اس خواہش کا مقابلہ ایشور کی اُس خواہش
سے کیا جا سکتا ہے جو یوگ درشن میں موجود ہے۔

---

[1] دیکھو نیائے کندلی صفحات ۸ ۴ تا ۵ ۴۔

باب ۸

ایشور کے وجود کا ثبوت

سانکھیہ کے نزدیک کائنات کی ترتیب اور تنظیم کے لیے پرکرتی کی غائیت کافی ہے۔ میماسک، چارواک بودھ اور جینی ایشور کے وجود کے منکر ہیں لیکن نیائے کا یہ اعتقاد ہے کہ ایشور نے اپنے ارادے سے اس عالم کو ازلی سالموں سے بنایا اس لیے کہ ہر معلول (مثلاً گھڑا) کے لیے اس کی علت داعی ہے اگر یہ صورت ہے تو یہ عالم اپنے نظم اور ترتیب کے ساتھ کسی علت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے اور بس یہ علت ایشور ہے یہ عالم عارضی نہیں ہے جیسا کہ بودھوں کا خیال ہے بلکہ سالموں کی طرح مستقل ہے اور سالموں کی ترتیب کی حد تک معلول ہے اور دوسری تمام منفرد چیزوں کی طرح (جیسے گھڑا وغیرہ) اجزا سے بنا ہے جن کو ہم معلولات کہتے ہیں عالم جو معلول ہے اُس کی علت دوسرے معلولات کی علت کی طرح ہونا ضروری ہے اس کے خلاف یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایسے معلولات جن کا ہم معمولی طور پر ادراک کرتے ہیں اُن کے لیے فاعل کی ضرورت ہے جو اُن کے علل ہوں لیکن یہ ظاہری عالم اپنے پہاڑوں، دریاؤں، سمندروں وغیرہ کے ساتھ بالکل مختلف صورت رکھتا ہے یہ اُن عام معلولات سے مختلف ہے جن کا ہم روزمرہ مشاہدہ کرتے ہیں اور یہ قانون کہ ہر معلول کی علت ہو اس پر صادق نہیں آتا، نیائے اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ چیزوں کا لزوم عام پہلوؤں سے فرض کرنا چاہیے اور مدرکہ لزوم کی ہر حالت کے خاص اوصاف کو نظرانداز کرنا چاہیے جیسے میں نے بہت سی حالتیں دھوئیں اور آگ کے لزوم کی دیکھی ہیں تب یہ تصور قایم کیا ہے کہ جہاں دھواں ہوتا ہے وہاں آگ ہوتی ہے لیکن اگر یہ مشاہدہ کرتا کہ تھوڑا دھواں معلوم ہو تو تھوڑی آگ ہوتی ہے تو کیا یہ استناج ممکن نہیں تھا کہ

باب۶

دھوئیں کی صرف تھوڑی مقدار ہی آگ کے ہونے کی دلیل ہو سکتی ہے اور کیا میں یہ تسلیم کرتا کہ جب دہکتے ہوئے جنگل میں دھوئیں کے بڑے بڑے بادل چھا رہے ہوں تو یہ کافی وجہ نہیں ہے کہ ہم یہ استناج کریں کہ جنگل میں آگ لگی ہوئی ہے، پس نتیجہ یہ نہ ہونا چاہیے کہ چھوٹے معلول اپنی علت سے پیشتر ہوتے ہیں بلکہ صورت یہ ہے کہ تمام معلول مستقلاً اور غیر مشروطاً علل سے قبل نظر آتے ہیں پس یہ عالم جو بطور معلول ہے اس کے پیشتر ایک علت کا ہونا ضروری ہے اور یہ علت ایشور ہے۔ اس علت کو ہم نہیں دیکھ سکتے اس لیے کہ ایشور کا کوئی مرئی جسم نہیں نہ اس لیے کہ اُس کا کوئی وجود نہیں۔ بعض وقت کہا جاتا ہے کہ ہم روزمرہ دیکھتے ہیں کہ شاخیں بیجوں سے نکلتی ہیں لیکن ان کا پیدا کرنے والا فاعل نظر نہیں آتا۔ اس اعتراض کا جواب نیائے میں یہ ہے کہ ان کو بھی خدا نے پیدا کیا ہے اس لیے کہ وہ معلول ہیں، ہم اُن کے بنانے والے کو نہیں دیکھتے تو اس لیے نہیں کہ ان کا کوئی بنانے والا نہیں ہے بلکہ اس لیے کہ خالق نظر ہی نہیں آتا ہے۔

۳۲۶

اگر معترض صاف طور پر ثبوت دے کہ کوئی غیر مرئی کارساز نہیں ہے جو ان شاخوں کو پیدا کرتا ہے تو یہ ایک تناقص کی صورت ہوگی لیکن ایسا نہ ہو تو تحقیقات کی حالت احتمال سے معمور ہوگی لہذا ہمارے لیے روا ہے کہ ہم یہ استناج کریں کہ تمام معلول کی علت ہوتی ہے، شاخیں اور ظاہری عالم معلول ہیں لہذا اُن کی بھی علت ہے اور یہ علت ایشور ہے۔ وہ لامحدود علم رکھتا ہے وہ تمام وکمال رحیم ہے تخلیق کے آغاز میں اُس نے ویدوں کو پیدا کیا وہ ہمارے باپ کے مانند ہے جو ہمیشہ ہماری بہتری میں مشغول ہے[1]

[1] نیائے منجری صفحہ ۲۹۴۔

باب ۴

نیائے ویشیشک کی طبیعیات

سالموں کی چار اقسام مٹی، پانی، آگ، ہوا، کے سالمات ہیں۔ یہ کمیت مادہ عدد، وزن، مائع پن (یا ٹھوس پن) لزوجیت، (یا اس کے برعکس) رفتار، خصوصی بالقوہ رنگ، ذایقہ، بو اور لمس سے متصف ہیں۔ حرارت کے کیمیاوی عمل سے پیدا نہیں ہوتے، آکاش (مکان) بالکل ساکن اور بے صورت ہے صرف آواز کی علت ہے جس کے بارے میں فرض کیا گیا ہے تموج کے مانند ہوا کے ظاہری ذریعے قطع مسافت کرتی ہے، صرف چار عناصر سے سالمی اتصال ممکن ہے سالمے تخلیق کی منزل میں غیر متحد شرط کے طور پر موجود نہیں رہ سکتے۔ بہرحال فضائی ہوا سالموں کی غیر متحدہ حالت پر مشتمل ہے۔

دو سالمے متحد ہو کر دُہرے سالمے (دوئی اُنک) بناتے ہیں، دو، تین، چار، پانچ، دوئی اُنک، زیادہ ٹھوس سالمے ترئی انک، چتورانک وغیرہ بناتے ہیں[1] اگرچہ یہ مروجہ رائے ہے لیکن دوسری رائے جس کا اظہار ڈاکٹر جی۔ این۔ سیل اپنی کتاب "قدیم ہندووں کے ایجابی علوم" میں کرتے ہیں کہ "سالمے متحد ہونے کا فطری میلان رکھتے ہیں" اور وہ دو دو، تین تین، چار چار ہوتے ہیں" یا تو سالمے تین تین چار چار وغیرہ کے اجتماع میں راست آتے ہیں یا ہر سالمہ اپنے ما قبل کے مجموعے سے متوالی اضافہ کرتا ہے[2]" بے شک سالمے مسلسل اہتزازی حرکت سے متصف سمجھے جاتے ہیں لیکن اس سلسلے میں یہ امر قابل لحاظ ہے کہ سالمات کے اتحاد کی طبعی تشریح کے برعکس پردہ ایک

۳۲۷

---

[1] نیائے کندلی صفحہ ۳۲۔

[2] برہت سمہیتا ۱/۷ پر اتپل کی شرح۔

باب ۸

ادرشٹ ہے گویا ایشور کا ارادہ ہے جو ایسے تمام اتحادوں کی ہدایت دیتا ہے جو "اخلاقی حکومت عالم" کے اصول کے مطابق ہے اس لیے صرف ایسی چیزیں پیدا کی جاتی ہیں جن کو کرم کے معلولات کے واجبی انتظام کے لیے ترتیب دیا جا سکے۔ یوں ایک ابتدائی جوہر جو ابتدائی سالمی اتصال سے پیدا کیا جاتا ہے بہرحال حرارت کے اثر سے کیفیتی تغیرات برداشت کرسکتا ہے حرارت کے جوہر افراد کے دباؤ سے دوئی اُنک کی تجزی سالمات میں ہو جاتی ہے اور سالموں کی خصوصیات تبدیل ہو جاتی ہیں کہ وہ سب ایک طریقے پر معین ہوں۔ حرارتی ذرات جو ہمیشہ ٹکراتے رہتے ہیں اور اس طرح تبدیل شدہ سالموں کو دوبارہ متحد کرتے ہیں کہ دُہرے اور دوسرے سالمات کی ساخت مختلف تنظیم اور ترتیب میں کی جائے جس کے سبب سے ان میں بالآخر خاص خصوصیات یا کیفیات پورے طور پر پیدا ہوئی ہیں۔ ویشیشک تسلیم کرتا ہے کہ پہلے مفرد سالموں میں تجزّی ہوتی ہے۔ اس کے بعد سالمی کیفیت کا تغیر اور پھر حرارت کے اثر سے دوبارہ آخری اتصال ہوتا ہے یہی پیلوپاک (جواہر کو حرارت پہنچانے) کا اصول کہلاتا ہے۔ نیائے کے نزدیک کیفیت کے تغیر کے لیے اس کی سالمات میں تجزی ضروری نہیں بلکہ وہ سالمے حرارت کے اثر سے نئی کیفیات اختیار کرتے ہیں پس نیائے کے مطابق سالمات میں تغیر کے بغیر حرارت براہ راست سالمات کی خصوصیات کو متاثر کرتی ہے اور اُن کی کیفیات کو بدل دیتی ہے نیائے کے نزدیک حرارتی ذرات چیز کے مسام دار جسم میں داخل ہو کر رنگ کا تغیر پیدا کرتے ہیں چیز بطور کل سالموں میں ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوتی ہے اور نہ پھر اس کی ترکیب ہوتی ہے اس لیے کہ ایسا طریق کار تجربے سے کبھی مشاہدہ میں نہیں آتا یہ اصول پٹھرپاک (سالمات کو حرارت پہنچانا) کہلاتا ہے۔ یہ چند اختلافی مابعدی نیائے اور ویشیشک نظامات میں ہیں[1]

[1] دیکھو ڈاکٹر جی، این، سیل کی ہندو کیمیا صفحہ ۱۹۰ و ۱۹۱۔ نیائے منجری صفحہ ۴۳۸، اور

باب ۸
۳۲۸

جواہر کے کیمیاوی مرکب ایک ہی قسم کے عنصر یا بہت سے عناصر کے درمیان واقع ہو سکتے ہیں۔ نیائے کے نزدیک ایک ہی قسم کے عنصر کے جواہر میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا اور اسی قسم کے بھوت کے مرکب کی خصوصیت اور کیفیت کے تمام اختلاف، ان سالموں کی مختلف ترتیب کی بنا پر ہوتے ہیں اودیوتکر (۳، ۱، ۴) میں کہتا ہے کہ جو اور دھان کے بیج کے جوہر میں کوئی فرق نہیں ہے کیوں کہ یہ تمام محض خاک کے جواہر ہیں یہ سالمے حرارت کی ذرات کے مسلسل دباؤ سے نئی خصوصیت اختیار کرتے ہیں۔ یہ حرارت ہی ہے جو اصلی عنصر کے جواہر میں رنگوں اور ذائقوں کی تبدیلیوں کی علت ہے۔ ان طبعی خصوصیات کا تغیر مختار اور متصل جواہر کے رنگ وغیرہ پر حرارت کے درجے یا شدت پر اور جواہر سے ٹکرانے والے بیج کی نوع کے سالمات پر مبنی ہے۔ حرارت اتصالی جسموں کو جواہر میں توڑتی ہے۔ اُن کی کیفیت کو بدلتی ہے اور اُن سے علٰحدہ جسم بناتی ہے۔

پرشسٹ پاد (ویشیشک کا شارح) تسلیم کرتا ہے کہ ایک ہی عنصر کے اعلیٰ مرکب کے درمیان مرکب سالمات کے جواہر میں (داخلی حرارت) کے تحت اور ان جواہر میں جو بالخصوص بطور مرکب معین کیے جاتے ہیں، تبدیلی واقع ہوتی ہے نہ کہ کسی عنصر کے اصلی جواہر میں جو مرکب کی ترکیب میں داخل ہوتے ہیں مثلاً جب دودھ دہی میں تبدیل ہو جاتا ہے تو تغیر بطور دہی اُن جواہر میں واقع ہوتا ہے جو دودھ میں بطور دودھ کے سالمات کے متعین ہیں اور یہ لازمی نہیں ہے کہ دودھ کے سالمات ان ابتدائی عناصر کے جواہر میں منقسم ہو جائیں جس کا تغیر خود دودھ ہے یہ تغیر

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ اودیوتکر کی دارتک نیائے ویشیشک سوتروں میں ان اختلافات کا خفیف سا بیان ہے جو یہاں ظاہر کیے گئے ہیں اگرچہ خفیف سا ذکر ان امور کا ویشیشک سوتروں (۷، ۱) میں ہے اس امر پر نیائے سوتر ساکت ہیں معلوم ہوتا ہے کہ تخلیق اور سالمی اتصال کے نظریے کا منظم نشوونما واتسیاین کے بعد وقوع پذیر ہوا ہے۔

باب ۸

بطور دہی دودھ کے جواہر میں ہوتا ہے لیکن دودھ کے سالمات کی تجزی کشیتی یا اپ کے جواہر میں نہیں ہوتی اسی طرح بار آور رحم میں جنین اور رحمی جواہر جو ویشیشک کے نزدیک خاک کے خصوصی انداز ہیں (دوسرے عناصر کے ساتھ)، ہمجنس خاکی جواہر میں شکست ہوتے ہیں اور یہی ہیں جو کیمیاوی ترکیب سے حرارت حیوانی اور دوحر کی قوت وایو سے متحد ہو کر جنین (کلل) بناتے ہیں لیکن جب جنین کا مادۂ حیات نشو نما پاتا ہے جو ماں کے خون سے غذا حاصل کرتا ہے تو حرارت غریزی جنین کے مادۂ حیات کے سالمات کے اصلی جواہر میں تجزی کر دیتی ہے یعنی اُن جواہر میں جو بالخصوص معین ہیں جو اپنی ترتیب سے جنین کا مادۂ حیات تیار کر چکے ہیں، یہ جنین کے مادۂ حیات کے جواہر کیمیاوی طور پر غذائی اجزا کے جواہر سے متحد ہو کر خلیے اور اور رگیں بناتے ہیں[1] یہ جوہری اتصال آرمبھک سمیوگ کہلاتا ہے۔

۳۲۹

کثیر عنصری یا دو عنصری مرکبوں میں ایک دوسرا اتصال ہوتا ہے جس کو اوپش ٹمبھہ کہتے ہیں۔ مثلاً ایسے مرکبوں کی صورت میں جیسے تیل، چربی، پھلوں کے عرق، خاکی جواہر آپس میں متحد نہیں ہو سکتے تاوقتیکہ پانی کے جواہر اُن کو نہ گھیریں۔ جو اول الذکر کے چوطرف جمع ہوتے ہیں اور اس طرح تیار سالمی قوتوں کے نیچے سے خاکی جواہر حرارتی بسمیوں کے دباؤ کے تحت مخصوص کیفیت اختیار کرتے ہیں۔ دوسرے مرکبات بھی ممکن ہیں جہاں اپ، تیج اور وایو کے جواہر اندرونی جذیر بنتے ہیں اور خاکی جواہر قوت محرکہ کے اعتبار سے اُن کے چوطرف ہوتے ہیں (مثلاً سونا جو تیج کا جوہر ہے اور خاکی جواہر اُس کے چوطرف گھیرے ہوئے اوپش ٹمبھک کے طور پر ہیں) محلول (مٹی کے جواہر پانی میں) طبیعیاتی مرکب محلول متصور ہوتے ہیں۔

---

[1] دیکھو ڈاکٹر بی، این سیل کے کیمیاوی علوم صفحات ۱۰۴ تا ۱۰۸، اور نیائے کندلی صفحات ۳۳ تا ۳۴۔

باب۔ ادیین بتلاتا ہے کہ سورج کی حرارت تمام حرارت کے ذخائر کی اصل ہے جو کیمیاوی تغیر کے لیے درکار ہے لیکن شیوں فعل حرارت میں اختلاف ہوتا ہے ایک قسم کا اتصال جو حرارتی جسموں کے ساتھ ہوتا ہے یا وہ حرارت جو کیمیاوی فعل سے رنگوں کو تبدیل کرتی ہے اس کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ اس چیز سے مختلف ہے جو ذائقے یا مزے کو بدلتی ہے۔

حرارتی اور نوری شعاعوں کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ وہ لامحدود چھوٹے ذروں پر مشتمل ہیں جو چوطرف سیدھی ناقابل تصور رفتار سے کرن ڈالتی یا چمکتی ہیں۔ حرارت جوہر کے درمیانی مکان میں سے داخل ہو سکتی ہے جیساکہ داخلی سالمی مقام ہیں، انتقال حرارت کی صورت میں ہوتا ہے مثلاً جب آگ پر رکھے ہوئے برتن میں پانی اُبلتا ہے شفافی صورتوں میں روشنی کی کرنیں جواہر کے درمیانی مکانات میں سے انعطاف اور انصراف کی نوعیت کے پری اسپند کے ساتھ داخل ہوتی ہیں (تری اگ گمن) دوسری صورت میں حرارتی شعاعیں جواہر پر ٹکرا سکتی ہیں اور پھر واپس ہو سکتی ہیں جس سے انعکاس کی تشریح ہوتی ہے۔ آخرکار حرارت جواہر کو ایک خاص طریقے سے ضرب لگا سکتی ہے کہ ان کے اجتماع کو توڑے، جواہر کی طبیعیاتی کیمیاوی خصوصیت کو تبدیل کرے اور پھر اُن کو متحد کرے یہ تمام ناقابل تصور رفتار کے ساتھ مسلسل تصادم سے ہوتا ہے یہ وہ عمل ہے جو تمام کیمیاوی اتصال کی صورتوں کی تشریح کرتا ہے ایک متاخر نیائے کا مصنف گوردھن کہتا ہے کہ پاک سے مراد مختلف

۲۳۰ اقسام کی حرارت کا اتحاد ہے وہ حرارت جس سے پھل کا رنگ بدل جاتا ہے اس حرارت سے مختلف ہے جو ذائقہ پیدا کرتی ہے یا تبدیل کرتی ہے اگرچہ کہ ذائقے اور رنگ کسی حرارت سے ویسے ہی باقی ہیں تاہم وہ خاص قسم کی حرارت بو کو بدل سکتی ہے جب گائیں گھاس کھاتی ہیں اور جب وہ گھاس کے جواہر میں توڑ دی جاتی ہے تو حرارت کی روشن شعاعوں کی

باب ۲ مخصوص اقسام اس کے پہلے ذائقہ، رنگ، لمس اور بو کو اُن صورتوں میں تبدیل کر دیتی ہیں جو دو دھ سے متعلق ہیں۔[1]

نیائے ویشیشک کے نظام میں مادّے پرماوے کا تمام فعل اس طرح حرکت میں منتقل ہو جاتا ہے۔ شعوری فعلیت (پرتین) حرکت کی تمام اقسام سے ممیز ہے جو سانکھیہ کے اصول کے خلاف ہے۔ جس میں ہر چیز بجز پرش (فہم) کائناتی ارتقا کے عمل میں پیدا ہوتی خیال کی گئی ہے لہذا وہ اہتزازی حرکت کے تحت سمجھی جاتی ہے۔

(پرمان) علم کا ماخذ

(صفحہ ۳۳۰)

وہ طریقہ جس سے علم پیدا ہوتا ہے ہندو فلسفے کا مرغوب مضمون بحث ہے ہم کو معلوم ہے کہ سانکھیہ یوگ نے یہ فرض کرتے ہوئے تشریح کی ہے کہ بدّھی (مقام شعور) ادراک کے معروض کی صورت اختیار کرتی ہے اور یہ کہ بدّھی یوں متغیر ہو کر وہ خالص فہم یا پرش کے انعکاس سے عقلی بنائی جاتی ہے، جینیوں کے نزدیک علم کا ماخذ کرم کے نقاب کا ہٹنا ہے جو ذات کی فہم مطلق کو چھپائے ہوئے ہے۔ نیائے ویشیشک نے خیال کیا کہ تمام معلولات چند ترتیبوں کے اجتماع کی وجہ سے واقع ہوتے ہیں جو غیر مشروط، غیر متغیر اور بلا واسطہ ان معلولات سے قبل ہوتے ہیں۔ یہ ترتیب (سامگری) جو علم کو پیدا کرتی ہے اس میں فہمی اور غیر فہمی عنصر موجود ہوتے ہیں اور ان کے فعل مشترکہ سے واضح اور معین علم پیدا ہوتا ہے اس ترتیب کو پرمان کہتے ہیں یا ماخذ علم کی معینہ علت کہتے ہیں[2]۔ علمی ترتیب کو تیار کرنے والا کوئی بھی جدا عنصر ۳۳۱

[1] گووردھن کی نیائے بودھنی ترک سمگرہ پر صفحہ ۱۰،۹۔

[2] بہرحال اُدیوتکر "پرمان" کی تعریف اپ لبدھی ہیتو (علت علم) کرتا ہے

باب۵ علت اولیہ نہیں کہلایا جا سکتا ہے یہ تو صرف اُن کی مشترک ترتیب ہے جو معلول کو معین کرتی ہے اس لیے کہ بعض وقت علتی ترتیب کو جوڑنے والے واحد عنصر کی عدم موجودگی معلول کی پیدائش کو روکنے کے لیے کافی ہے یہ یقینی ہے کہ خود ترتیب یا مجموعہ مرتبہ یا متحدہ چیزوں سے کوئی الگ وجود نہیں ہے لیکن ہر حال میں یہ گزشتہ ترتیب متحد ہو کر مشترکہ طور پر معلول پیدا کرتی ہیں یہ نہ صرف تعقلی عناصر کو شامل کرتے ہیں (مثلاً معین ادراک میں غیر معین وقوف بطور تحدید، (وشیشن) انتاج میں معلول کا علم، یکساں چیزوں کا دیکھنا اُپمان میں، اور آواز کا سننا شبد میں) بلکہ ایسی مادّی چیزوں کے اجتماع کو بھی شامل کرتے ہیں (مثلاً ادراک کے معروض کا قرب، استعدادِ حس، روشنی وغیرہ)، یہ سب علم کے ماخذ کے لیے ناگزیر ہیں وقوفی اور مادی عناصر جو تمام ایک ہی سطح پر تعاون کر کے باہم متحد ہوتے ہیں اور مزید معین علم پیدا کرتے ہیں۔ استعداد کی یہی ترتیب پرمان کہلاتی ہے۔

نیائے استدلال کرتا ہے کہ سانکھیہ کا نقطۂ نظر علم کے بارے میں یہ ہے کہ علم بدھی کی خاص حالت پر پرش کے ماورائی اثر سے پیدا ہوتا ہے یہ تو بالکل مبہم ہے اس لیے کہ علم کا تعلق بدھی سے نہیں ہے چوں کہ وہ بے فہم ہے اگرچہ اُس کے اندر تصور یا ادراک (علم) کی صورت اور گنجایش موجود ہے بہر حال پرش جس سے علم متعلق ہے نہ جانتا ہے نہ محسوس کرتا ہے نہ ادراک کرتا ہے نہ تصور کرتا ہے وہ تو ہمیشہ اپنی ماورائی پاکیزگی میں رہتا ہے اگر بدھی سے پرش کا ماورائی اتصال محض شکل شباہت یا دکھاوا یا التباس ہے

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ بہر حال یہ رائے جینت کی رائے کے خلاف نہیں ہے جس کو میں نے اختیار کیا ہے لیکن یہ دیا پاریا حواس کی حرکت وغیرہ پر زور دیتا ہے جس کے اثر سے معروض اُن سے اتصال کرتے ہیں اور علم پیدا ہوتا ہے لہٰذا واچسپتی کہتا ہے ۔بسدّھم، اندریا آدی ویاپری تیتے پس یہ حواس کا فعل ہے جو پرمان ہے جو علم کے پیدا کرنے کی راست علت ہے لیکن ایسی پیدائش بغیر موضوع و معروض کے نہیں واقع ہو سکتی۔ ایک مفہوم سے یہ علل متصور کیے گئے دیکھو ایضاً صفحہ ۱۶۔

باب

تو سانکھیہ کو تسلیم کرنا چاہیے کہ ان کے مطابق حقیقی علم کا وجود نہیں ہے۔ سارا علم باطل ہے اور چونکہ سارا علم باطل ہے اس لیے سانکھہ کے پیرووں کے نزدیک کچھ تھوڑی ہی گراں قدر چیز رہے گی جس کے ساتھ وہ صحیح علم کے ماخذ کی تشریح کر سکیں گے۔

بدھ مت کے چند پیرو بھی ہیں جو اس اصول کی تلقین کرتے ہیں کہ معروض کے پیدا ہونے کے ساتھ ساتھ اُس کے مطابق علم بھی ہوتا ہے اور کسی علم کے ظہور کے مطابق اُس کے معروض کا بھی ظہور ہوتا ہے نہ علم معروض سے پیدا ہوتا ہے نہ معروض علم سے پیدا ہوتا ہے بلکہ ایک قسم کی ہم زمانی متوازیت ہے، یہ تو صاف ہے کہ اس امر کی تشریح نہیں ہوتی کہ کیوں علم اپنے کو ظاہر کرے یا ظہور میں لائے۔ اگر علم اور معروض دونوں متوازی سلسلوں میں ایک دوسرے کے مطابق نقاط ہیں تو مطابقت کہاں سے آسکتی ہے اور کس لیے علم معروض کو منور کرتا ہے۔ وگیان وادیوں کا یہ اصول کہ صرف علم ہی اپنے کو علم اور معروض کے طور پر ظاہر کرتا ہے، یہ بھی عقل کے خلاف ہے کیونکہ علم اپنے آپ کو اس طرح کیونکر تقسیم کر سکتا ہے کہ علم بطور معروض کے منور ہونے کے لیے علم بطور موضوع کی ضرورت ہو اگر یہ صورت ہے تو ہم کو توقع ہوگی کہ علم بحیثیت علم کے لیے ایک دوسرے علم کی ضرورت ہوگی تاکہ خود کو ظاہر کرے اور اُس کو ایک دوسرے کی وقس علیٰ ہذا۔ اگر پرمان کی یہ تعریف کی جائے کہ وہ پرایتی (متحقق ہونے کی استعداد) ہے تو یہ بھی صادق نہیں آتا ہے اس لیے کہ تمام چیزیں بودھوں کے نزدیک عارضی ہیں تو معلومہ چیز متحقق نہیں ہو سکتی لہذا کوئی چیز پرمان نہیں کہلا سکتی اور پھر ان آرا سے علم کے ماخذ کی تشریح نہیں ہوتی پس دوسرے معلولات کی طرح علم کو بھی ایک معلول متصور کرنا چاہیے اس کی اصل یا پیدائش اسی طرح واقع ہوتی ہے جس طرح کسی دوسرے معلول کی یعنی وہ تعقلی اور مادی علل کی مشترکہ ترتیب سے پیدا ہوتا ہے[1]

[1] دیکھو نیائے منجری صفحات ۱۲ تا ۲۶۔

باب ۸

کوئی ماورائی عنصر علم کو پیدا کرنے میں شامل نہیں بلکہ یہ اسی سطح پر پیدا ہوتا ہے جس پر بہت سے مادی مظاہر پیدا ہوتے ہیں۔[1]

نیائے کے چار پرمان

ہمیں معلوم ہے کہ چارواکوں نے ادراک (پرتیکش) کو صحیح ماخذ علم قرار دیا ہے بدھ مت اور ویشیشک کے نزدیک دو ماخذ علم پرتیکش اور انتاج (انومان) تھے۔[2] سانکھیہ نے شبد تصدیق کو تیسرا ماخذ

---

[1] جواز علم پر بحث کرتے ہوئے گنیش کہتا ہے جو مشہور متاخر نیایک ہے کہ وہ ہمارے انتاج کا نتیجہ ہے جو چیز کے مماثل ادراک سے پیدا ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ایک فعلیت ہوتی ہے جس کی بنا پر ہم فوراً اس کو حاصل کرتے ہیں، جو چیز کامیاب فعلیت تک لے جائے صحیح ہے اور جو اس کے برخلاف ہے غیر صحیح ہے جب مجھے یقین ہے کہ اگر میں معروض کے ادراک کے مطابق کام کروں گا مجھے کامیابی ہے میں اس کو صحیح علم کہتا ہوں۔ تتوچنتامنی ترک واگیش کا ایڈیشن۔

[2] ویشیشک سوتر جیب چاپ ویدوں کو پرمان متصور کرتے ہیں یہ رائے کہ ویشیشک صرف دو پرمان یعنی ادراک اور انتاج کو مانتا ہے روایۃً قبول کی گئی ہے پرشستٹ پاد تمام وقوف (بدھی) کو بطور ودیا (صحیح علم) اور اودیا (جہالت) تقسیم کرتا ہے اودیا کے تحت وہ شمار کراتا ہے شمشے (شک یا احتمال) وی پریے (التباس یا غلطی)، اندھیو سایے (معین علم کی کمی جیسے وہ شخص جس نے کبھی آم نہ دیکھا ہو، پہلی بار دیکھ کر تعجب کرتا ہے کہ یہ کیا ہے اور سوپن (خواب) صحیح علم چار قسم کا ہے ادراک، انتاج، حافظہ، رشیوں (آرش) کا مافوق الفطرت علم، ویشیشک سوتر ۱/۱/۳، ۶/۱/۱، ۶/۱/۳ کی تعبیر کرتے ہوئے مفہوم ہوتا ہے کہ وید کی صداقت اپنے مصنف کے

باب ۳۳۳ قرار دے کر اس میں اضافہ کیا ہے نیائے اس پر چوتھے ماخذ ایمان (تمثیل) کا اضافہ کرتا ہے۔ وہ اصول جس پر پرمان کی چار گونہ تقسیم مبنی ہے یہ ہے کہ علتی ترتیب جس سے علم اور علم کی نوعیت یا خصوصی قسم پیدا ہوتی ہے چاروں صورتوں میں اسے ہر ایک میں مختلف ہے۔ ایک ہی چیز جو ہیں معروض کے ادراک کے طور پر نظر آتی ہے وہی انتاج یا شبد (تصدیق) کا معروض ہو سکتی ہے۔ لیکن چونکہ ظہور علم کا شیون یا طریقہ ہر صورت میں مختلف ہے اور علم پیدا کرنے کا طریقہ یا شرائط ہر حالت میں مختلف ہیں اس لیے یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ شبد اور انتاج مختلف پرمان ہیں اگرچہ وہ ایک ہی معروض کے ادراک کو ظاہر کرتے ہیں، نیائے کا اس پر اعتراض ہے کہ شبد (تصدیق) یا ایمان کو انتاج میں ضم کیا جائے اس وجہ سے کہ چونکہ علم کی پیدائش کا طریقہ مختلف ہے اس لیے ان کو مختلف پرمان تسلیم کرنا چاہیے[1]۔

ادراک (پرتیکش)

(صفحہ ۳۳۳)

اہل نیائے صرف پانچ وقوفی حواس کو تسلیم کرتے ہیں جن کے بارے میں اُن کو یقین ہے کہ وہ پانچ عنصروں میں سے ایک یا دوسرے کی ترتیب سے

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ قابل اعتماد کردار پر منحصر ہے وہ خود ان مقدس کتابوں کو صحیح نہیں سمجھتا۔ ان کی صحت ان کے مصنف کے قابل اعتماد کردار کے انتاج پر مبنی ہے۔ ارتھاپتی (اطلاق) ان اپلبدھی (غیر ادراک) کو بھی انتاج کے درجے میں رکھا گیا۔ ایمان (تمثیل) اے تھیہ (روایت) اسی قسم کے اعتماد سمجھے گئے جیسے قابل اعتماد اشخاص اور اسی طرح انتاج کی مثالیں ہیں۔

[1] ساگری مجیدات..... شبد وپ مان یوہ نیائے منجری صفحہ ۳۳۔

باب ۵

بنتے ہیں۔ ہر ایک حاسہ اس عنصر کی خاص کیفیت کے ساتھ اتصال ہونے سے پیدا ہوتا ہے جس سے کہ وہ مرکب ہے چنانچہ کان آواز کا ادراک کرسکتا ہے اس لیے کہ آواز خاصہ ہے آکاش کا جس سے (سننے کا حاسہ) کان بنا ہوا ہے آنکھ شعاع خارج کرسکتی ہے کہ چیزوں کا رنگ حاصل کرے۔ پس وقوفی حواس اپنے مخصوص معروضات تک پہنچ کر اور اس سے اتصال حاصل کرکے اُن کا اظہار کرتے ہیں۔ ارادی حواس (واک، پانی، پاد، پایو، اور اپستھ) کو سانکھیہ میں الگ حواس خیال کیا گیا ہے لیکن یہاں اُن کو ایسا فرض نہیں کیا گیا اس لیے کہ اُن کے وظایف جسم کے عام حرکی افعال کے ذریعے ادا کیے جاتے ہیں۔

ادراک کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ ایسا صحیح علم ہے جو اشیا اور حواس کے اتصال سے پیدا ہوتا ہے، شک اور غلطی سے معرّی ہوتا ہے، کسی دوسرے ہم زمانی آواز کے وقوف سے متلازم نہیں ہوتا (جیسے کہ معروض نام، جو اُسی وقت دوسرے شخص کو کہتے سنا ہے جبکہ وہ چیز دیکھی گئی ہوئی) نہ نام کے تلازم سے، اور معین ہوتا ہے[1] جب ہم گائے کا ادراک کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہاں گائے ہے تو آواز کا علم جو ادراک کے ساتھ ہے ادراک شمار نہیں ہوسکتا بلکہ وہ آواز کا علم ہے (شبد پرمان) وہ صحیح علم جو معروض سے حواس کے راست اتصال سے پیدا ہوتا ہے اس کو ادراکی عمل کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں۔ ادراک کو غیر معین (نروِکلپ) اور معین (سوِکلپ) میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ غیر معین ادراک وہ ہے جس میں کوئی چیز ادراک کے بالکل پہلے لمحے میں لی جاتی ہے جبکہ وہ بغیر کسی نام کے تلازم کے ظاہر ہوتی ہے۔ معین ادراک غیر معین منزل کے گزرتے ہی واقع ہوتا ہے وہ چیزوں کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ تمام خصوصیت، کیفیت اور نام سے موصوف ہیں جو ہم سب اپنے مادی

۴۳

[1] گنگیش مشہور متاخر نیائے ادراک کو فوری وقوف کہتا ہے۔

باب ب

تجربے میں پاتے ہیں۔ غیر معین ادراک چیزوں کا انکشاف خصوصیت اور کلیت کے ساتھ کرتا ہے چونکہ اس منزل پر اسمی تلازم نہیں ہوتا، اس لیے یہ کم و بیش غیر متمیز ہوتا ہے جب ایک بار نام اور شے مدرکہ سے تعلق ہو جاتا ہے تو اس چیز کا معین ادراک ہو جاتا ہے جو سوی کلپ پرتیکش کہلاتا ہے۔ اگر ایک چیز کے ادراک کرتے وقت، جس کا نام مجھ کو یاد نہیں ہے ایک شخص اُس کا نام لیتا ہے تو اُس کے سننے کو ایک جداگانہ سمعی اسمی ادراک متصور کرنا چاہیے جو جدا سنا گیا۔ صرف وہ ماحصل نرویکلپ ادراک کہا جاتا ہے جو حواس اور شے کے اتصال سے ادراکی عمل کے نتیجے کے طور پر ہوتا ہے، اس نرویکلپ (غیر معین) ادراک کے بارے میں اہل نیائے نے تسلیم کیا ہے کہ ہم براہ راست اُس سے واقف نہیں ہوتے ہیں لیکن اس کو پہلی منزل مانتے ہیں جس کے بغیر معین شعور پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ عمل ادراک میں غیر معین ادراک بطور پہلی منزل متصور کیا جاتا ہے۔ دوسری منزل پر وہ دوسرے شرائط ادراک سے متحد ہوتا ہے جو معین ادراک کو پیدا کرتا ہے جس کا معروض سے اتصال چھ قسم کا ہوتا ہے (۱) درویہ (چیز) سے اتصال سمیوگ کہلاتا ہے (۲) گن (کیفیت) سے اتصال، چیز (سمیوکت سموائے) کے ذریعے جس میں وہ سموائے (لاینفک) نسبت کے ساتھ داخل ہیں۔ (۳) گن (جیسے رنگ وغیرہ) سے اتصال، جنسی صورت میں بطور اُن کیفیات کی کلیات کے، جیسے رنگت (روپتو) جو سموائے نسبت سے گن میں لاینفک ہوتی ہے

۳۳۵

یہ اتصال کی نوع سمیوکت سمویت سموائے کہلاتی ہے اس لیے کہ آنکھ چیز سے اتصال پیدا کرتی ہے اور چیز میں رنگ سموائے نسبت میں ہے اور خصوصی رنگ میں کلی رنگ یا رنگ کی جنسی صورت سموائے نسبت میں ہے (۴) اتصال کی دوسری قسم سموائے ہے جس کے ذریعے کان کو آوازوں کا ادراک ہوتا ہے۔ سمعی حس آکاش ہے اور آواز آکاش میں

باب ۸ سمواۓ نسبت سے رہتی ہے پس سمعی حس کو اتصال کی خاص قسم سے آواز کا ادراک ہوتا ہے یہ اتصال سمویت سمواۓ کہلاتا ہے (۵) آواز کی جنسی خصوصیت آواز کے کل کے طور پر (شبد تو) اس اتصال کی قسم سے مدرک ہوتی ہے جو سمویت سمواۓ کہلاتا ہے (۶) ایک قسم کے اتصال سے سلبیت (ابھاؤ) مدرک ہوتی ہے یعنی سمیوکت وشیشن (وصفی اتصال)۔ یہ اس لیے ایسا کہلاتا ہے آنکھ صرف خالی مکان کو دیکھتی ہے جو ایک قسم کی غیر موجودگی سے متصف ہوتی ہے اور اس کے ذریعے سلبیت سے مثلاً میں دیکھتا ہوں کہ زمین پر گھڑا نہیں ہے اس صورت میں میری آنکھ زمین سے مس کرتی ہے اور گھڑے کی موجودگی زمین کی وہ کیفیت ہے جو خالی زمین کے ادراک کے ساتھ مدرک ہوئی ہے۔ پس نیاۓ کے نزدیک، نہ صرف جوہر اور کیفیت بلکہ تمام اضافت حقیقی، وجودی، ہے اور اُس کا راست ادراک ہوتا ہے (جہاں تک کہ وہ راست ظاہر کی جاتی ہیں)۔

نیاۓ ویشیشک نظریۂ ادراک کے متعلق یہ بیحد اہم بات ہے کہ سارا عمل اشیا اور حاسوں کے اتصال سے شروع ہو کر کسی شے کے واضح اوصاف ادراک تک جو بعض وقت اس کی منفعت یا نقصان کی پسندیدگی پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ سب عمل ادراک یا اس کے نتیجے کے طور پر ادراک خیال کیا جاتا ہے۔ ذات، نفس، حواس اور معروض یہی اصلی عناصر ہیں جن کے درمیان خاص قسم کے اتصال سے ادراکی علم پیدا ہوتا ہے۔ تمام علم درحقیقت ارتھ پرکاش انکشاف معروضات ہے اور یہ اُس وقت ادراک کہلاتا ہے جب کہ حسی عناصر اُس کی پیدائش کے آلات ہوتے ہیں اور پیدا شدہ علم اُن معروضات کا ہوتا ہے جن سے حواس اتصال میں ہوتے ہیں، معروض سے حواس کا اتصال مجازی نہیں حقیقی ہے نہ صرف ذائقے اور لمس کی صورت میں حواس معروض سے اتصال رکھتے ہیں بلکہ دیکھنے، سننے، سونگھنے کی صورتوں میں بھی

باب ۲۳۶

نیائے ویشیشک کے نزدیک حواس مادی ہیں اور ہم واقف ہیں کہ اس نظام میں کوئی دوسری ماورائی (ذاتی اندریہ) قوت (شکتی) بجز حقیقی اختیاری حرکت کے نہیں مانی جاتی ہے جو حسی وقوف کے دائرے میں ہے[1]۔ علم کی پیدائش کوئی ماورائی واقعہ نہیں ہے بلکہ وہ ان معلول کے مثل ہے جو مادی علل کے اجتماع اور حرکت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب میں ایک نارنگی دیکھتا ہوں تو میری بصری اور لمسی حس نہ صرف خاص رنگ یا ٹھوس پن سے مس کرتی ہے بلکہ ان کلیوں سے جو لاینفک تعلق سے ان سے متلازم ہیں اور بلکہ خود اس چیز سے جس کے متعلق رنگ وغیرہ کا اثبات کیا جاتا ہے۔ اس حسی اتصال کا نتیجہ پہلی منزل میں لوچن گیان (حسی وقوف) کہلاتا ہے۔ اور بطور اس نتیجے کے کہ میں نارنگی کا ادراک کرتا ہوں کہ وہ مزہ دینے والی خصوصیت رکھتی ہے[2]۔ اس پر بحث کی گئی ہے کہ نارنگی کی بابت یہ پسندیدگی اور ادراک کار است نتیجہ، حافظے کے فعل سے سمجھا جائے جو ساتھی علت (سہکاری) کی صورت میں عمل کر رہی ہے۔ میں آنکھ سے نارنگی کا ادراک کرتا ہوں اور نفس سے سمجھتا ہوں کہ وہ لذت دے گی۔ اور نفس سے سمجھتا ہوں کہ یہ لذت بخش چیز ہے۔ پس اگرچہ یہ ادراک نفس کے عمل سے بلاواسطہ حاصل ہوتا ہے تاہم چونکہ وہ حسی اتصال کے تلازم سے واقع ہو سکتا ہے اس لیے اس کو حسی اتصال کا ادادی معلول سمجھنا چاہیے اور پس اس کو بصری ادراک متصور کرنا چاہیے خواہ مسلسل درمیانی عمل کچھ ہی ہوں اگر علم حسی اتصال کا نتیجہ ہے اور اگر وہ معروض سے متعلق ہے جس کے ساتھ حسی اتصال ہوا ہے تو ہم کو چاہیے کہ اس کو ادراکی عمل کا نتیجہ سمجھیں اس طرح معروض کے ساتھ حسی اتصال تمام ادراک کی اولین اور لازمی

---

[1] ناکلپ وت سم بھوہ، نیائے منجری صفحہ ۶۹۔

[2] سکھہ آدی کم تیے... سمبندھ گیانم نیائے منجری صفحات ۶۹، ۷۰ اور صفحات ۶۶-۷۱ دیکھو۔

باب ۸

شرط ہے نہ صرف حواس اپنے معروض اور اُن کی کیفیت و کلیت سے
اتصال رکھتے ہیں بلکہ وہ نفی سے بھی متعلق ہیں۔ کوئی ادراک اگر وہ
معروض کو اس صفت کے ساتھ پیش کرتا ہے جس سے وہ موصوف
نہیں ہے تو وہ غلط ہے اور صحیح علم (پرما) وہ ہے جو معروض کو اُن
۳۳۷ اوصاف کے ساتھ پیش کرتا ہے جو اس میں موجود ہیں[۱]۔ ادراکی التباس
کی تمام صورتوں میں حاسہ صحیح معروض کے ساتھ صحیح اتصال رکھتا ہے
لیکن چند دوسری شرائط کی موجودگی کی وجہ سے وہ غلط خصوصیات سے
متلازم ہوتا ہے یا غلطی سے مختلف معروض سمجھا جاتا ہے۔ جب سورج
کی کرنیں ریگستان پر پڑیں اور اسے غلطی سے چشمۂ آب سمجھیں تو پہلی
غیر معین منزل میں بصری حس کا حقیقی اتصال کرنوں سے ہوتا ہے اور
جس حد تک اتصال حقیقی معروض سے ہے اُس حد تک کوئی التباس
نہیں ہے لیکن دوسری معین منزل پر چشمے کے ساتھ چند خصوصیات
کی مشابہت کی بنا پر اُس کو غلطی سے چشمہ سمجھا گیا[۲]۔ جلینت کا مشاہدہ ہے کہ
آلات کی خرابی کی موجودگی یا مماثل معروض یاد آنے کی وجہ سے وہ شے
جس سے حاسے کا اتصال ہے اپنی خصوصیت کو پوشیدہ رکھتی ہے
اور دوسرے معروض کی خصوصیت کا اظہار کرتی ہے اسی کو التباس
کہتے ہیں[۳]۔ نفسی التباس کی صورت میں بہرحال کوئی حسی اتصال کسی چیز
سے نہیں ہے لیکن بے تعلق یادداشت کا پیدا ہونا التباسی تصور
کے پیدا کرنے کے لیے کافی ہے[۴]۔ یہ اصول التباس وپریت کھیاتی
یا انیہ تھا کھیاتی کے نام سے موسوم ہے، جو نفس میں ہے وہ معروض

---

[۱] دیکھو اودیوتکر کی نیائے وارتک صفحہ ۳۷، اور گنیش کی تتوچنتامنی صفحہ ۴۰۱ فہرست ہذا
[۲] واچسپتی کی تاتپریا ٹیکا صفحہ ۸۷۔
[۳] نیائے منجری صفحہ ۸۸۔
[۴] نیائے منجری صفحہ ۸۹ اور ۱۸۴۔

باب ۸

کے طور پر ہمارے سامنے آتا ہے[1]۔ متاخر ویشیشک جس طرح کہ پرشست پاد اور شریدھر نے تعبیر کی ہے اس اصول التباس میں نیائے سے بالکل متفق ہے کہ التباس کا معروض ہمیشہ صحیح ہوتا ہے جس سے حاسے کا اتصال ہوتا ہے لیکن التباس اس پر مشتمل ہے کہ اُس پر باطل خصوصیات عاید کی جاتی ہیں[2]۔

ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے کہ نیائے میں ادراک کو دو اقسام نروکلپ (غیر معین) اور سوکلپ (معین) میں تقسیم کیا گیا ہے اس کے مطابق کہ وہ پہلی منزل ہے یا بعد کی۔ واچسپتی کہتا ہے کہ پہلی منزل پر ادراک معروض کو بطور ایک خاص چیز کے منکشف کرتا ہے مثلاً نارنگی کے ادراک کے وقت اس اوی کلپ یا نروکلپ منزل پر ہم کو اُس کے رنگ اور صورت کا ادراک ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ ہی نارنگیت کی کلیت کا بھی ادراک ہوتا ہے جو اس کے ساتھ متلازم ہے

۳۲۸

لیکن وہ اس کو موضوع اور معروض کی نسبت سے ظاہر نہیں کرتی ہے مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ یہ نارنگی ہے، اویکلپ منزل اس طرح کلی کو ظاہر کرتی ہے جو جزوی سے متلازم ہے لیکن چونکہ اس منزل پر نام کا تلازم نہیں ہوتا اس لیے کلی اور جزوی ایک ہی لپیٹ میں آجاتے ہیں اور اس نسبت سے ظاہر نہیں ہوتے جو موضوع اور معروض یا جوہر اور عرض میں ہے[3]۔ اس کا خیال ہے کہ ایسی منزل جب معروض محض نظر آتا ہے لیکن کسی نام یا موضوع اور معروض کی نسبت سے موصوف نہیں ہوتا تو ادراک میں ایسی منزل کا امتیاز نہ صرف چھوٹے بچوں یا گونگوں کی صورت میں ہوتا ہے جو چیزوں کے نام سے واقف نہیں ہوتے بلکہ تمام معمولی اشخاص کی صورت میں بھی ہوتا ہے اس لیے کہ

[1] نیائے منجری صفحہ ۱۸۴۔

[2] نیائے کندلی صفحات ۱۷۷ تا ۱۸۱۔

[3] تات پریہ ٹیکا صفحہ ۸۲ اور ۹۱۔

باب ۸

اس کے بعد آنے والی منزل میں نام اور نسبت کا تلازم بطور واقع ہونے کے
ممیز ہو سکتا ہے[۱]۔ شریدھر ویشیشک کی رائے کی تشریح کرتے ہوئے
واچسپتی کی رائے سے بالکل متفق ہے پس شریدھر کہتا ہے کہ نرویکلپ
منزل میں نہ صرف کُل کا ادراک ہوتا ہے بلکہ اختلاف کا بھی لیکن اس
منزل پر دوسری چیزوں کی یاد نہیں آتی۔ ایسا کوئی ظاہر امتیاز یا اتحاد
نہیں ہے جیسا کہ موازنے سے حاصل ہو لیکن اختلافات اور کلیات
جیسے کہ وہ کسی چیز میں مدرک ہوتے ہیں اُن میں صرف شعوری طور پر
ترتیب نہیں ہوتی کہ "اُس سے مختلف" یا "اُس سے مماثل ہوں" جیسا کہ
سویکلپ منزل[۲] پر واقع ہوتا ہے۔ واچسپتی دوسروں سے مشابہت کا
سوال پیدا نہیں کرتا لیکن صرف معین تصور شے کو بیان کرتا ہے جو ناموں
کے تلازم کے ساتھ موضوع اور معروض کی نسبت میں ہے، بہرحال متاخر
اہل فلسفہ گنگیش کی پیروی میں اس موضوع پر ایک الگ ہی رائے کا اظہار کرتے ہیں ان کے
نزدیک نرویکلپ علم سے مراد محض اثبات کا علم ہے جو بغیر کسی تلازم کے ہے اپنے موضوع
سے یا اس چیز سے جس کا حوالہ محمول دیتا ہے لیکن ایسے علم کی تصدیق تجربے سے کبھی نہیں ہوتی نرویکلپ
منزل اس طرح ادراکی وقوف کے نشوونما کی ایک منطقی منزل ہے نہ کہ نفسیاتی

۴۳۹

اس کو ختم کرنا نہیں چاہتے کیونکہ اُن کے خیال سے یہ ناممکن ہے کہ محمول
یا کیفیت کو پہلے سے جانے بغیر کسی چیز کا علم محمول یا کیفیت سے متصف
کرنے کے طور پر ہو سکے[۳]۔ جیسے "میں گائے دیکھتا ہوں" یہ "وہ گائے ہے"
یا "ایک گائے" کے ظاہر ہونے سے پیشتر ایک غیر معین منزل ضروری ہے
پس معین علم یہ غیر معین منزل صرف غیر معین غیر اضافی اور اثباتی کیفیت کو بطور نرویکلپ
ظاہر کرتی ہے جو کلیت یا دوسری نسبتوں سے غیر متعلق ہے لیکن اس

[۱] تات پریہ ٹیکا دیکھو صفحہ ۸۴۔
[۲] نیائے کندلی صفحہ ۱۸۹۔
[۳] تتو چنتامنی صفحہ ۸۱۲۔

منزل کا تجربہ نفسیاتی حیثیت سے نہیں ہوتا۔ یہ صرف منطقی[1] لزوم ہے جو بطور موضوع اور محمول میں تعلق پیدا کرنے کے قضیے کے ترکیبی عمل تصور سے ظاہر ہوتا ہے وشوا ناتھ اپنی سدھانت مکتا ولی میں کہتا ہے کہ "وہ وقوف جو نسبت پر مشتمل نہ ہو اور اگی نہیں ہوسکتا اس لیے کہ ادراک صورت کا ہوتا ہے" "میں گھوڑے سے واقف ہوں" یہاں علم ذات سے نسبت رکھتا ہے، عالم اور گھوڑا علم سے اور گھوڑے پن کی معین گنجائش گھوڑے سے منسوب ہے یہ وہ گنجائش ہے جو محمول "گھوڑے" کی اثباتی کیفیت ہے[2] اور یہ گھوڑا علم سے نسبت رکھتا ہے پس اثباتی کیفیت یعنی گنجائش کے علم کے بغیر ہم کو گھوڑے کا علم نہیں ہوسکتا۔ لیکن اس غرض سے کہ گھوڑے کا علم امکانی ہو ایک منزل کی ضرورت ہے کہ کل یا خالص اثبات معلوم ہو، یہ منزل نرویکلپ ہے جس کا ادخال اگرچہ تجربے سے مصدقہ نہیں ہے لیکن از روئے منطق لازم طور پر واجب ہے، اس قضیے میں کہ یہ گائے ہے۔ گائے کلی ہے وہ راست وجدان میں آتی ہے قبل اس کے کہ وہ جزوی سے نسبت رکھے جس سے وہ متلازم ہے۔

نیائے اور ویشیشک کے قدیم اور جدید مذاہب سویکلپ ادراک کے جواز کو تسلیم کرتے ہیں لیکن بدھ مت کے پیرو انکار کرتے ہیں۔ چیزیں عارضی جزوی نوعیت کی نہیں ہیں وہ کلی خصوصیت یا کلیت سے موصوف ہیں۔ پس ہمارا علم کلی معروض کے ادراک سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور راست معروض سے پیدا ہوتا ہے کچھ غلط نہیں بودھوں کے نزدیک سویکلپ ادراک کی غلطی، جاتی (کلیت)، گُن (کیفیت)، کریا (فعل)، نام[3] (نام) اور دروِیہ (جوہر) کو چیزوں سے متصف کرنے سے ہوتی ہے۔

[1] تتو چنتامنی صفحہ ۸۰۹۔

[2] سدھانت مکتا ولی شرح بھاشا پریچھید کاریکا ۵۸۔

[3] نیائے منجری صفحات ۹۳-۱۰۰۔ دیکھو دھرم کیرتی کا نظریۂ ادراک صفحہ ۱۵ (تا ۴۴ ۱) اور اس کتاب کے صفحات ۴۰۹ تا ۴۱۰ دیکھو۔

باب ۶

کل، اور وہ جس کا کل اثبات کیا گیا ہے مختلف نہیں ہیں بلکہ عین مطابق وجود ہیں۔ پس سویکلپ ادراک میں کل کا اثبات اختلاف کی باطل تخلیق پر مشتمل ہے جو اس میں نہیں ہے۔ پس کیفیت جوہر سے مختلف نہیں ہے اور کسی چیز کو متصف کہنا یہ بھی پہلے کی طرح غلط ہے یہی رائے فعل پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ حرکت کرنے والے سے حرکت مختلف نہیں ہے لیکن نام چیز سے بالکل مختلف ہے تاہم نام اور چیز میں مطابقت ہے اور یہ ادراک "چھڑی لیے ہوئے ایک شخص" ہے ایک واحد شے یا جوہر کی طرح متصور ہوتا ہے اگرچہ آدمی اور چھڑی باہم مختلف ہیں۔ ان میں کوئی وحدت نہیں ہے، پہلے تین اعتراضات کے بارے میں ایک اختلاف کا سوال ہے جو نیائے کی وجودیاتی حیثیت اور بودھوں کے درمیان ہے اس لیے کہ ہم کو معلوم ہے کہ نیائے ویشیشک جاتی، گن اور کریا کو جوہر سے مختلف سمجھتے ہیں اور ان کا جوہر سے اثبات کرنا کہ وہ مختلف مقولے ہیں اور وہ معین منزل ادراک سے منسوب ہیں اس کو باطل نہیں خیال کیا جا سکتا ہے۔ چوتھے اعتراض کا جواب واچسپتی دیتا ہے کہ کسی چیز کے نام کا یاد آنا جو اس کے دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے، ادراک کو غلط نہیں بنا سکتا اور یہ واقعہ کہ حافظہ عمل کرتا ہے کسی طرح ادراک کو باطل نہیں کر سکتا، یہ امر کہ نام متلازم نہیں ہوتا تا وقتیکہ دوسری منزل حافظے کے مشترکہ فعل کی آسانی سے تشریح نہ ہو جائے۔ اسی لیے کہ حافظے کا عمل تلازم کے لیے لازمی ہے لیکن جس حد تک نفس میں یہ خیال ہوتا ہے کہ نام چیز سے مطابق نہیں ہے بلکہ اس سے اس طور پر تلازم ہے کہ ویسا ہی ہے جیسا کہ پہلے حاصل ہوا تھا تو نام کے تلازم پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ لیکن بودھوں کا یہ بھی اعتراض ہے کہ کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ کیوں ایک چیز جو اس وقت دیکھی گئی ہے خود کو پہلی دیکھی ہوئی چیز سے مطابق کرے کیونکہ یہ عینیت بصری ادراک کا کبھی معروض نہیں ہوتی اس پر واچسپتی کہتا ہے کہ حافظے کی یا گزشتہ ارتسامات کی

باب ۴ ۱۴۱

امداد کے ذریعے یہ براہ راست ادراک کا معروض خیال کیا جا سکتا ہے کیونکہ لازمی علل خواہ کچھ ہی ہوں لیکن جب حسی اتصال کا خاص سبب موجود ہے تو عینیت کے اس ادراک کو ضرور اس کا ہی معلول سمجھنا چاہیے لیکن بودھوں کو اصرار ہے کہ سابقہ تجربے کا معروض ماضیہ مکان و زمان کا حوالہ دیتا ہے زمانۂ حال میں اس کا تجربہ نہیں ہوتا ہے اور اس لیے وہ اس چیز سے مطابق نہیں ہو سکتا ہے جس کا تجربہ موجودہ لمحے میں ہوا ہو یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ واچسپتی کا جواب اطمینان بخش نہیں ہے اس لیے کہ وہ بالآخر راست ادراک کی تصدیق کی طرف لے جاتی ہے جس کے متعلق بدھ مت کے پیرو اعتراض کرتے ہیں[1]۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ قدیم نیائے ویشیشک سویکلپ ادراک کو غلط سمجھ کر ترک نہیں کرتے تھے اس لیے کہ وہ نرویکلپ کے مثل تھا اور اس کا اختلاف صرف اس قدر تھا کہ اس منزل پر نام کو ادراک کی چیز سے متلازم کیا جاتا تھا۔ چونکہ وہ ادراک کے تدریجی نشوونما کو بطور علتی اعمال کے تدریجی معلولات تسلیم کرتا ہے جو ذات اور ذہن اور مختلف تعقلی (جیسے حافظہ) اور مادی (جیسے روشنی کی شعاعیں) لازم علل کے زیر اثر رہنے والے معروض کے اتصال کے ذریعے جاری رہتا ہے اس لیے وہ ویدانت کی طرح نہیں چاہتا کہ صحیح ادراک سے صرف وہی علم حاصل ہوتا ہے جو پہلے حاصل نہیں ہوا تھا روح میں علم کی پیدائش اور تغیر علتی ترتیب کے اختلاف پر مبنی ہے۔

نیائے کے نزدیک نفس ایک جدا حاسہ ہے اور لذت، الم، خواہش، دشمنی اور ارادے سے اس کا اتصال ہو سکتا ہے متاخر نیائے کے اہل قلم ماورائی نوعیت کے دوسرے تین اتصال بیان کرتے ہیں جو سامانیہ لکشن، گیان لکشن، اور یوگج (کراماتی) کہلاتے ہیں۔ سامانیہ لکشن کا اتصال وہ ہے جس کے اثر سے ایک خاص کے اتصال سے ہم ماورائی

---

[1] تاتپریہ ٹیکا صفحات ۸۸ تا ۹۵۔

باب ۸

(الوکک) طریقے پر تمام خاص سے اتصال پیدا کرتے ہیں (عام طریقے سے)
جن سے مماثل کل کا اثبات ہوسکتا ہے مثلاً جب میں دھواں دیکھتا ہوں
اور اُس کے ذریعے میرا حاسہ کل کے ساتھ اتصال رکھتا ہے جو دھوئیں
سے متلازم ہے تو میرا البصری حاسہ بالعموم تمام دھوئیں سے ایک ماورائی
اتصال رکھتا ہے گیان لکشن کا اتصال وہ ہے جس کے اثر سے ہم دوسرے
حواس کے ادراک کو متحد کرسکتے ہیں جبکہ کسی ایک حاسے سے ادراک
ہو رہا ہو، پس جب ہم صندل کو دیکھتے ہیں تو ہمارا البصری حاسہ صرف اُس کے
رنگ سے مس کرتا ہے لیکن پھر بھی ہم معروض اور آلۂ مشاہدہ کے راست
اتصال کے بغیر اُس کی خوشبو کا ادراک کرسکتے ہیں وہ ماورائی اتصال
(الوکک سنگرش) کی قسم جس کے اثر سے یہ ممکن بنایا جاتا ہے گیان لکشن ۳۴۲
کہلاتا ہے لیکن جو علم ان دو اتصال کے ذریعے حاصل ہوتا ہے ادراک
متصور نہیں ہوتا ہے۔[۱]

لذت اور آلام (سکھ دکھ) نیائے کے نزدیک علم (گیان) سے
مختلف ہیں اس لیے کہ علم تو اشیا کی تعبیر کرتا ہے ادراک کرتا ہے یا اُن کو
منور کرتا ہے لیکن سکھ وغیرہ کبھی اس حیثیت میں معلوم نہیں ہوئے
بلکہ ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہم اُن کو کچھ علم کے بعد حاصل کرسکتے ہیں وہ
کاشف ذات نہیں ہیں حتیٰ کہ خود علم کی بھی یہ حالت نہیں ہے اگر یہ
صورت ہوتی تو وہ تجربہ جو سکھ سے ہوتا ہے دوسرے الفاظ میں وہ
سب میں سکھ کے طور پر ظاہر ہوتا، لیکن یہ صورت نہیں ہے اس لیے کہ

۱ سدھانت مکتاولی شرح کاریکا صفحہ ۶۳ و ۶۴: ہم کو یاد رکھنا چاہیے کہ گنگیش نے نیائے سوتر کے
ادراک کی تعریف کو ترک کر دیا ہے جس کی ہم نے اوپر بحث کی ہے اور تسلیم کیا ہے کہ ادراک کی تعریف اس طرح
ہونا چاہیے کہ وہ وقوف ہے جو بلا واسطہ تصور کا خاص نوعی کردار رکھتا ہو اس کے نزدیک قدیم تعریف ادراک کہ
وقوف بذریعہ حس اتصال پر مشتمل ہے ایک مغالطہ دوری پر مشتمل ہے تاہم وہ حسی اتصال کو علت ادراک سمجھتا ہے لیکن اس کو
اس کی تعریف میں داخل نہ کرنا چاہیے وہ چھ اقسام کے اتصال سے متعلق ہے جن کو ادیوتکار نے اوپر بیان کیا ہے۔

باب

وہ چیز جو ایک شخص میں سکھ پیدا کرتی ہے دوسروں میں نہیں پیدا کرتی، علاوہ بریں استدلال کی خاطر اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ یہ خود علم ہے جو لذت اور الم کے طور پر دکھائی دیتا ہے تو یہ بدیہی ہے کہ پُر لذت اور پُر الم تجربوں میں فرق ہو یہ اختلاف علم کی وجہ سے ہے ایک صورت میں سکھ تو دوسری صورت میں دُکھ پس ثابت ہوا کہ سکھ اور دُکھ خود علم نہیں ہیں، صورت حال یہ ہے کہ چند شرایط کی ترتیب سے سُکھ دُکھ پیدا ہوتے ہیں اور دوسرے معروضات کے ساتھ تلازم میں یا ظاہر ہوتے ہیں جو راست ادراک یا حافظے میں ہوں۔ پس یہ کیفیات جو ذات میں علتی عمل کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوتی ہیں یہ بہرحال یاد رہنا چاہیے کہ ان کو پیدا کرنے میں خیر و شر بطور لازمی علت عمل کرتے ہیں۔

یوگیوں کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ وہ بہت سی دور دراز چیزوں کا پر تیکش رکھتے ہیں جو ہمارے حواس سے ماورا ہیں۔ وہ اپنی قوت کو توجہ کی اپنی قوتوں سے رفتہ رفتہ بڑھا سکتے ہیں اور اپنے نفوس سے سب سے باریک اور سب سے دور چیزوں کو ادراک کر سکتے ہیں۔ حتی کہ ہم بھی بعض وقت واقعات آیندہ کے تصورات رکھ سکتے ہیں جو صحیح ہو سکتے ہیں مثلاً مجھے یہ وجدان ہوتا ہے کہ کل میرا بھائی آئے گا اور یہ صحیح طور پر واقع ہو سکتا ہے۔ یہ پرتی بھان گیان کہلاتا ہے اس کے بارے میں بھی خیال کیا جاتا ہے کہ یہ وہ پرتیکش ہے جو براہ راست نفس سے ہوتا ہے یہ واقعی دوسرے ادراک سے مختلف ہے جو مانس پرتیکش کہلاتا ہے جس کے ذریعے دوسرے حواس کے گزشتہ ادراک کے حافظے ادراک سے متلازم ہوتے ہیں اور حال میں ادراک ہوتے ہیں۔ مثلاً ہم ایک گلاب کا پھول دیکھتے ہیں اور ادراک کرتے ہیں کہ یہ خوشبودار ہے، خوشبو کو آنکھ نے ادراک نہیں کیا۔ لیکن من اس کا راست ادراک کرتا ہے اور بصری ادراک اس سے متلازم ہوتا ہے۔ ویدانت کے نزدیک یہ حاصل شدہ ادراک

۳۴۳

باب۳ صرف انتاج کی صورت ہے' پرتی بھا پرتیکش سے مراد یہ ہے کہ واقعۂ آئندہ کے وقوع پذیر ہونے کا حوالہ دیتا ہے' جب وقوف پیدا ہوتا ہے وہ صرف معروضی وقوف ہوتا ہے مثلاً یہ برتن ہے لیکن اس کے بعد وہ نفس کے ذریعے ذات سے نسبت پیدا کرتا ہے جب میں کہتا ہوں کہ "میں اس برتن سے واقف ہوں" وہ اتصال میں آکر پھر نفس سے متاثر ہوتی ہے کہ وقوف کا پھر ادراک کیا جائے جو روح میں پیدا ہو چکا ہے یہ دوسرا دوبارہ ادراک انو دیوسائے کہلاتا ہے اور تمام عملی کام اس انو دیوسائے کے نتیجے کے طور پر انجام پاتے ہیں[1]

انتاج

(صفحہ ۳۴۳)

انتاج (انومان) ثبوت (پرمان) کا دوسرا ذریعہ ہے اس مضمون پر نیائے نے بہترین اضافہ کیا ہے۔ یہ اس پر مشتمل ہے کہ لنگ یا علامت کی تائید سے کسی چیز کے بارے میں ایجاب کیا جائے جو اس چیز سے متلازم ہے مثلاً جب ہم پہاڑی سے دھواں اٹھتا دیکھتے ہیں ہم کو خیال ہوتا ہے کہ دھواں بغیر آگ کے ممکن نہیں۔ پس قریب کی پہاڑی پر آگ ہوتی چاہیے یہ دھویں کی مثال اصطلاحاً لنگ یا ہیتو کہلاتی ہے جس کی بابت ایجاب کیا جاتا ہے (مثلاً اس مثال میں پہاڑی) وہ پکش

[1] یہ متاخر نیائے کا اصول ہے کہ وقوف ذات تلازم بہ وقوف بعد میں پیدا ہوتا ہے پربھاکر کے اصول تری پوٹی پرتیکش سے تقابل کرو جس کے نزدیک علم' عالم' معلوم' سب کے سب بیک وقت علم میں پیدا ہوتے ہیں) دیوسائے (معین وقوف) گنگیش کے نزدیک صرف معروض کا وقوف ہم کو کرتا ہے لیکن یہ وقوف کہ میں ایک معروض یا وقوف سے واقف ہوں مختلف ہے جو اول الذکر کے بعد آکر عمل کرتا ہے اور انو (بعد) دیوسائے (وقوف) کہلاتا ہے تتو چنتامنی صفحہ ۷۹۵۔

باب
۳۴۴

کہلاتی ہے اور آگ کا لفظ سادھیہ کہلاتا ہے، صحیح انتاج کے لیے ہیتو لنگ کا پکش میں موجود ہونا ضروری ہے اور دوسرے معلومہ معروض میں بھی جو پکش کی طرح ہو جس میں سادھیہ ہو (سپکش ستتا) مثلاً جن کے بارے میں معلوم ہے کہ سادھیہ رکھتے ہیں (موجودہ مثال میں آگ)۔ لنگ کو ایسے معروض میں نہ ہونا چاہیے جو سادھیہ (وپکش دیا ورتی، وپکش سے غائب ہو یا جس میں سادھیہ نہ ہو) نہ رکھتا ہو۔ ایجاب نتیجہ اس قسم کا نہ ہونا چاہیے جو راست ادراک (پرتیکش) یا شاستر کی تصدیق (ابادھیت وشیتو) سے باطل ہو جائے۔ لنگ ایسا نہ ہونا چاہیے کہ اس کے خلاف انتاج نکل سکے (است پرتیکش) ان شرائط میں سے کسی ایک کا انحراف ہیتو کے تیقن کو باطل کر سکتا ہے جو انتاج کا تعین کرنے والا ہو اور اس طرح ہیتو مغالطہ آمیز ہو جاتا ہے جو اصطلاحاً ہیتو ابھاس کہلاتا ہے یا معلومہ ہیتو جس سے صحیح انتاج نہ ہو سکے۔ پس یہ انتاج کہ آواز ازلی ہے کیونکہ وہ سنائی دیتی ہے غلط ہے اس لیے کہ سننا ایک کیفیت ہے جس سے آواز (یہاں پکش) موصوف نہیں ہے[1] - یہ ہیتو ابھاس اصطلاحاً اسدھ ہیتو کہلاتا ہے اور دوسری قسم کا ہیتو ابھاس ہے جس کو اصطلاحاً ویرودھ ہیتو کہتے ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ آواز ازلی ہے چونکہ وہ پیدا کی گئی ہے، ہیتو وہ پیدا کی گئی ہے" سادھیہ (وپکش) کے عکس میں موجود ہے یعنی غیر ازلیت میں۔ کیونکہ ہم واقف ہیں کہ غیر ازلیت وہ کیفیت ہے جو تمام مخلوق میں پائی جاتی ہے تیسری قسم کا مغالطہ اصطلاحاً انیئی کانتیک ہیتو کہلاتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ آواز ازلی ہے

---

[1] یہ یاد رہے کہ نیائے آواز کے اصول ازلیت کو تسلیم نہیں کرتا جس کو میماسا مانتا ہے۔ اس کے نزدیک ازلیت کے معنی آواز میں غیر فانی عینیت کی موجودگی ہے اور ہمارے کانوں میں چند شرائط کے تحت آتی ہے مثلاً کان کے پردے پر ضرب یا آواز کے اعصاب میں کسی قسم کی حرکت۔

باب ۸ چونکہ وہ علم کا معروض ہے اور وہ علم کا معروض ہونا" (پرمے یتو) یہاں ہیتو ہے لیکن وہ تمام ازلی چیزوں میں موجود ہے (مثلاً وہ چیزیں جن میں سادھیہ ہے) اور ان چیزوں میں جو غیر ازلی (اور وہ چیزیں جن میں سادھیہ نہیں ہے) ہیں پس ہیتو کا لزوم سادھیہ سے علی الاطلاق نہیں ہے (انیئی کانتیک)، چوتھی قسم کا مغالطہ اصطلاحاً کالاتیہ یا پدیشٹہ کہلاتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ آگ گرم نہیں ہے کیونکہ وہ گھڑے کی طرح پیدا کی گئی ہے مگر پرتیکش سے معلوم ہوتا ہے کہ آگ گرم ہوتی ہے اس لیے یہ ہیتو مغالطہ آمیز ہے۔ پانچواں مغالطہ پرکرن سم کہلاتا ہے یہ ان مثالوں میں ہے جہاں مخالف ہیتو مخالف نتایج کے وقت پائے جائیں مثلاً آواز گھڑے کی طرح غیر ازلی ہے اس لیے کہ ازلی کیفیت اس میں نہیں پائی جاتی اور آواز آکاش کی طرح ازلی ہے اس لیے کہ اس میں غیر ازلی کیفیت نہیں پائی جاتی ہے۔ ۳۴۵

بودھوں کے نزدیک ان اعتراضوں کے جواب میں جو انتاج کے خلاف اہل چارواک نے کیے ہیں یہ تسلیم ہے کہ انتاجی دلائل صحیح ہیں اس لیے کہ یہ دلایل دو نسبتوں یعنی تادات میہ (لازمی عینیت) اور تدات پتی (علت و معلول کی نسبت میں تسلسل) کی نوعیت کی یکسانیت کے اصول پر ہیں۔ تادات میہ جنس اور نوع کی نسبت ہے نہ کہ تعلیل کی، پس ہم واقف ہیں کہ تمام صنوبر درخت ہیں اور نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ درخت ہے کیونکہ صنوبر ہے درخت اور صنوبر میں جنس اور نوع کی نسبت ہے۔ درخت کی جنسی کیفیت کی صنوبر کے درخت کی نوعی خصوصیت باہم لاینفک ہونے کو لازمی کیفیت کی نسبت کہہ سکتے ہیں (تادات میہ) تدات پتی کی نسبت علت و معلول کے تسلسل کی یکسانیت ہے مثلاً دھویں کی آگ سے۔

نیائے کے نزدیک انتاج اس سے بنا ہے کہ لنگ یا ہیتو (وہ لزوم جس سے سادھیہ کا تحفظ پانچ شرائط مذکورۂ بالا سے کیا گیا ہے) کا

باب ۸

دائمی تلازم سادھیہ کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ ایسی خصوصی نسبتیں جیسے کہ تاداتمیہ
اور تدوتپتی کی ہیں۔ فرض کرو اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ یہ انتاج کہ یہ درخت ہے
اس لیے کہ یہ صنوبر ہے تو یہ درخت اور صنوبر کی لازمی عینیت کی وجہ سے ہے
اس کے بعد اس کے برعکس یہ دلیل کہ یہ صنوبر ہے اس لیے یہ درخت ہے
اس کو بھی صحیح ہونا چاہیے کیونکہ اگر یہ صورت عینیت کی ہو تو دونوں صورت
میں یکساں ہونا چاہیے۔ اگر اس کے جواب میں کہا جائے کہ صنوبر کی خصوصیت
درخت کی خصوصیت سے متلازم ہے نہ کہ درخت کی خصوصیت صنوبر
سے پس یہ استدلال وجوبی عینیت کی وجہ سے نہ ہوگا بلکہ لنگ (علامت)
اور لنگی (علامت والا) کے مستقل تلازم سے ہوگا جو نیم کہلاتا ہے اور
تداُتپتی سے (تلازم بطور علت و معلول) دلیل بھی واقعاً وہ مستقل تلازم کی
بنا پر ہے اس لیے کہ وہ علت و معلول کی قسم کے انتاج کی مثال اور
انتاج کی دوسری قسموں کی تشریح کرتی ہے جہاں کہ علت و معلول بطور تلازم
حاصل نہ ہو۔ (مثلاً سورج غروب ہونے سے تاروں کے طلوع ہونے کا
انتاج کیا جاتا ہے) پس لنگ اور لنگی کا یہ مستقل لزوم جس کو شرائط بالا
سے محفوظ کیا گیا ہے ہم کو صحیح انتاج تک پہنچاتا ہے[1]۔

ہم نے بہت سی صورتوں میں دیکھا ہے کہ لنگ (مثلاً دھواں)
لنگی (آگ) سے متلازم ہوتا ہے۔ اس سے یہ تصور قائم ہوتا ہے کہ جہاں کہیں
دھواں ہے وہاں آگ ہے۔ ہم کو جب معلوم ہوا کہ پہاڑی پر آگ ہے تو ہم کو
یاد آیا کہ آگ اور دھویں میں لزوم (ویاپتی) ہے جس کو ہم نے پہلے دیکھا تھا
اور چونکہ پہاڑی پر دھواں ہے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ غیر منفک
طور پر آگ سے مربوط ہے پس ہم نے نتیجہ نکالا کہ پہاڑی پر آگ ہے
پہاڑی میں لنگ (دھویں) کا اظہار انتاج کا سبب ہے جو آگ
کے ساتھ لزوم کی یاد سے متلازم ہے آگ اور دھویں کا لزوم اصطلاحاً

۳۴۶

[1] دیکھو نیائے منجری مضمون انومان۔

باب ۹

ویا پتی کہلاتا ہے اور جب یہ لزوم اُن صورتوں پر عاید ہو جو دھواں رکھتی ہیں اور وہ جو آگ رکھتی ہیں تو اُس کو بہروِیا پتی کہتے ہیں اور جب یہ لزوم دھویں اور آگ کے یقین کا حوالہ دے اور حالات کی نسبت کا کوئی ذکر نہ ہو جس کے تحت لزوم کا مشاہدہ ہوا ہے تو یہ انتر ویا پتی کہلاتی ہے، بدھ مت کے پیرو چونکہ کلیت کے تصور کو نہیں مانتے تو اُنھوں نے بہرویا پتی کے مقابلے میں انتر ویا پتی نقطۂ نظر کے لزوم کو انتاج کے لیے ترجیح دی۔[1]

اب سوال یہ ہے کہ چونکہ انتاج کی صحت علامت (ہیتو) اور علامت والے (سادھیہ) کے ساتھ لزوم کی صحت پر مبنی ہوگی۔ ہم ہر حالت میں کس طرح اپنے آپ کو یقین دلائیں کہ لزوم (ویا پتی گرہ) کے یقین کا عمل درست ہے اور لزوم کا مشاہدہ صحیح ہے۔ میمامسا مذہب کے نزدیک جیساکہ ہم کو آیندہ باب میں معلوم ہوگا، اگر ہم کو ایسی صورت میں کوئی علم نہ ہوتا، جس میں دھواں ہوتا اور آگ نہ ہوتی۔ اگر تمام صورتوں میں جو مجھ کو معلوم ہیں میں نے ادراک کیا ہے کہ جہاں کہیں دھواں ہے وہاں آگ ہے میں دھویں اور آگ کے لزوم کو بتا سکتا ہوں۔ لیکن نیائے کے نزدیک تمام صورتوں میں اتنا کافی نہیں ہے کہ جہاں دھواں ہو وہاں آگ ہو۔ بلکہ یہ لازمی ہے کہ جب ایسی صورتیں ہوں جہاں آگ نہیں ہے وہاں دھواں نہ ہو یعنی نہ صرف دھویں کے وجود سے آگ کا وجود ہوگا، بلکہ آگ کے عدم کی ہر حالت دھویں کے عدم پر دال ہوگی اول الذکر کو اصطلاحاً انوے ویا پتی اور موخر الذکر کو ویتریک ویا پتی کہتے ہیں لیکن یہ بھی کافی نہیں ہے یہ ہو سکتا ہے کہ سو صورتوں میں، جہاں میں نے دھواں دیکھا ہے وہاں گدھا بیٹھا ہو اور سو صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں جہاں گدھا نہ ہو وہاں دھواں نہ ہو، لیکن اس سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کوئی نسبت لزوم یا علت و معلول گدھے اور دھویں میں ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک شخص نے کبھی دھواں ۳۴۷

[1] دیکھو انتر ویا پتی سمر تھن مصنفۂ رتنا کر شانتی چھ بودھی نیائے مقالات، فہرست ہذا ۱۹۱۰ء۔

باب ۸

نہ دیکھا ہو بجز اس کے کہ پہلے گدھا دیکھا ہو یا یہ صورت ہوئی ہو کہ گدھا نہ رہا ہو اور اس کے بعد دھواں نہ ہو لیکن یہ بھی کافی نہیں ہے۔ اگر ایسی صورت ہوتی جو لاتعداد صورتوں میں تجربہ کی گئی ہوتی کہ گدھے کی موجودگی دھواں پیدا کرنے کا باعث ہوئی ہوتی۔ اور اگر تمام مقدمات کی صورت وہی رہے گدھے کے غائب ہوتے ہی اس کے بعد دھواں فوراً غائب ہو جائے تب ہی ہم کہہ سکتے کہ کوئی نسبت لزوم گدھے اور دھوئیں کے مابین موجود (ویاپتی) ہے[1]۔ لیکن درحقیقت یہ ہوسکتا ہے کہ جس کو ہم نے ہیتو سمجھ کر نتیجہ نکالا ہے وہ بذریعۂ مشاہدہ انویہ ویتیرک حقیقی ہیتو نہ ہو اور کوئی دوسری شرط (اوپادھی) ہیتو سے متلازم ہو جو حقیقی ہیتو ہو۔ پس ہمیں علم ہے کہ کچی لکڑی میں آگ دھواں پیدا کرتی ہے تاہم ایک شخص شک کر سکتا ہے کہ کچی لکڑی کی آگ نہیں ہے جس سے کہ دھواں پیدا ہوتا ہے بلکہ اس میں ایک چھپا ہوا شیطان ایسا کیا کرتا ہے لیکن ایسے شکوک لاانتہا ہو سکتے ہیں اور اگر ہم ان میں مشغول رہیں تو ہماری تمام کوشش اور عملی فعلیت ملتوی ہو جائے گی۔ ہمارے تمام کام کو التوا میں ڈالنے والے شکوک کو چاہیے کہ دیاپتی کے تصور یا لزوم میں خلل انداز نہ ہوں جن تک ہم محتاط مشاہدے سے پہنچتے ہیں[2]۔ بودھ اور نیاییک بالعموم متفق ہیں کہ لزوم یا دیاپتی کے تصور کا طریقہ مدون کریں۔ اول الذکر نے اس ادعا کی کوشش کی ہے کہ ایسا صحیح لزوم ہمیشہ علت و معلول کی نسبت یا جوہر کی عینیت پر مبنی ہے لیکن نیائے کے نزدیک نہ علت و معلول کی نسبتیں نہ جنس و نوع کی لازمی عینیت انتاج کی وسعت کو ختم کر دیتی ہے بلکہ اور بہت سی دوسری صورتیں انتاج کی ہوسکتی ہیں جو ان کے تحت نہیں لائی جا سکیں (جیسے چاند کا نکلنا، سمندر کا مد و جزر) ایک معین فطری ترتیب کہ بعض چیزیں بغیر جوہر کی عینیت کے قیاس کے بھی بعض

[1] دیکھو انومان اور دیاپتی گرہ پر تات پریہ ٹیکا۔
[2] دیاپتی گرہ کے لیے تات پریہ ٹیکا اور دیاپتی گرہ کے لیے گنیش کی تتوچنتامنی۔

باب۵ دوسری چیزوں سے واقع ہوں گی یقیناً وجود رکھ سکتی ہیں حتیٰ کہ جوہر کی عینیت کے قیاس کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔

لیکن بعض وقت یہ ہوتا ہے کہ مختلف اقسام کے علل کے معلول بھی ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں کسی معلول سے ایک خاص علت کا معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے۔ نیائے کے نزدیک بہر حال مختلف ۳۴۸ علل سے ایک ہی معلول پیدا ہو سکتا ہے لیکن ایک معلول سے دوسرا معلول ضرور مختلف ہوتا ہے۔ اگر ایک معلول کو خود اُس کے حالات وخصوصیات سے غور کیا جائے تو یہ ممکن معلوم ہوگا کہ اس کو دوسرے ویسے ہی معلول سے ممیز کریں مثلاً سڑک پر بہت پانی دیکھ کر یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ تھوڑی دیر پیشتر موسلا دھار بارش ہوئی ہو یا نزدیک کے دریا میں پانی چڑھا ہو لیکن اگر احتیاط سے غور کریں یا مشاہدہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ جو پانی سڑک پر بارش کی وجہ سے ہوگا وہ ایسی خاص خصوصیات رکھے گا جس کو ایسے طوفان سے ممیز کرسکیں جو دریا کے چڑھنے سے آیا ہو۔ پس سڑک پر پانی کا طوفان ایک خاص قسم کا ہے جو اُس کے دوسرے لازم حالات سے ثابت کیا گیا ہے وہ خاص طریقہ جس میں پانی چھوٹے چشموں یا چادروں میں بہتا ہے اس سے ہم استناج کرسکیں گے کہ طوفان بارش کی وجہ سے آیا ہے نہ کہ دریا کا پانی چڑھنے سے۔ پس ہم دیکھتے ہیں کہ نیائے نے تجزی استقرا پر بھروسا کیا جو فطرت میں یکساں اور غیر مزاحم مطابقت پر مبنی ہے اور بودھ عینیت کے اصول قیاسی یا عینیت جوہر کو فرض کرتے ہیں۔

یہ بیان کرنا بے محل نہ ہوگا کہ متاخر نیائے تصانیف میں اس بات پر زور دیا گیا کہ ہم خود تعین کریں کہ کوئی ایسی اپادھی (شرط) نہیں ہے جو ہیتو سے متلازم ہو جس کی وجہ سے لزوم واقع ہوا ہو سوائے اس کے کہ ہیتو غیر مشروط طور پر سادھیہ سے غیر منفک لزوم کی نسبت سے متلازم ہو چنانچہ تمام آگ سے دھواں نہیں پیدا ہوتا آگ کو کچی لکڑی سے متلازم ہونا چاہیے کہ دھواں پیدا کرے کچی لکڑی لازمی شرط (اپادھی) ہے جس کے بغیر دھواں پیدا نہیں ہوسکتا اس شرط کی وجہ سے آگ دھویں سے متلازم ہے اس لیے ہم نہیں کہہ سکتے کہ وہاں دھواں ہے اس لیے کہ وہاں آگ ہے لیکن آگ کے ساتھ دھویں کے لزوم میں کوئی شرط

نہیں ہے پس دھوئیں کی ہر حالت میں آگ ہے، اس غرض سے کہ دیا پتی کی صحت کو مانا جائے کوئی چیز ہیتو سے متلازم نہ ہونی چاہیے جو لزوم کو مشروط کرے اور اس امر کو وسیع تجربے (بھویو درشن) سے طے کرنا چاہیے۔

پرشسٹ پاد انتاج کی یہ تعریف کرتا ہے "اس (مثلاً آگ) کا علم جو عقل کی نظر سے استدلال (مثلاً دھواں) سے متلازم ہو"، اور صحیح دلیل (لنگ) کی تعریف اس طرح بیان کرتا ہے کہ وہ جو انتاج کے معروض (انومیہ) سے مربوط ہے اور موجود ہے جہاں انتاج کا معروض موجود ہے اور غیر موجود ہے جہاں وہ نہیں ہے۔ درحقیقت یہ وہی ہے جو نیائے کے پکش ستو، سپکش ستو، وپکش ستو کی صحیح دلیل (ہیتو) کی مشروطیت کے ہیں۔ پرشسٹ پاد ایک بیت کا حوالہ دیتا ہے جو کاشیپ (کناد کا خاندانی نام سمجھا جاتا ہے) نے بھی کہا ہے۔ کناد کہتا ہے کہ علت کا انتاج معلول سے کر سکتے ہیں اور معلول کا علت سے، یا ہم ایک چیز کو دوسری چیز سے منتج کر سکتے ہیں جب کہ باہم مربوط ہوں، یا ان میں تضاد ہو یا غیر منفک تعلق کی نسبت ہو (۹، ۲، ۱، اور ۳، ۱، ۹)۔ ہم استدلال سے انتاج کر سکتے ہیں اس لیے کہ وہ (پرسدّھی پوروک تو) انتاج کے معروض کے ساتھ متلازم ہے اس تلازم سے کناد کا جو منشا تھا اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ ہم سے (۳، ۱، ۱۵) کہتا ہے کہ جب کوئی مناسب تلازم نہ ہو تو استدلال (ہیتو) یا تو منتج ہونے والے معروض میں غیر موجود ہوتا ہے یا اس کا کوئی لزوم اس کے ساتھ نہیں ہوتا ہے (اپرسدّھ) یا اس کا وجود مشکوک ہوتا ہے (سن دگدھ) پس اگر میں گدھے کو گھوڑا کہوں اور دلیل یہ دوں کہ اس کے سینگ ہیں تو یہ غلط ہوگا اس لیے کہ نہ تو گھوڑے کو سینگ ہوتے ہیں نہ گدھے کو اور پھر اگر میں یہ کہوں کہ یہ گائے ہے اس لیے کہ اس کے سینگ ہیں تو یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ گائے اور سینگوں میں کوئی لزوم نہیں ہے اور اگرچہ گائے سینگ رکھتی ہے لیکن وہ تمام جن کو سینگ ہوتے ہیں گائے نہیں ہیں، پہلا مغالطہ پکشا ستو اور سپکشا ستو کے اتحاد کا ہے اس لیے کہ

باب ۸

نہ صرف موجودہ پکش (گدھا) سینگ نہیں رکھتا ہے بلکہ گھوڑے بھی سینگ
نہیں رکھتے ہیں اور دوسری مثال وی پکش سنتو کی ہے وہ جو گائیں نہیں ہیں مثلاً
(بھینسیں) بھی سینگ رکھتی ہیں۔ پس یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب پرشسٹ پاد
کہتا ہے کہ کناد کی رائے ہمارے سامنے پیش کر رہا ہے تو وہ اس کو
راست بازی سے بیان کرتا ہے۔ بہرحال پرشسٹ پاد کہتا ہے جہاں
دھواں ہے وہاں آگ ہے اگر آگ نہیں تو دھواں بھی نہیں۔ جب ایک
شخص اس لزوم سے واقف ہے اور بلا کسی غلطی کے دھویں کا ادراک
کرتا ہے تو وہ لزوم کو یاد رکھتا ہے اور احساس کرتا ہے کہ یقیناً آگ ہے
لیکن انتاج کے اقسام جو کناد نے شمار کرائے ہیں جیسے کہ علت اپنے معلول
سے اور معلول علت وغیرہ سے منتج ہوتا ہے پرشسٹ پاد کے نزدیک صرف
یہی انتاج کی صورتیں نہیں ہیں بلکہ یہ چند مثالیں ہیں جن سے انتاج کی
عام حیثیت ظاہر کی جائے۔ انتاج صرف تعلق کا اظہار ہے جیسے کہ یہ اس سے
انتاج ہو سکتا ہے وہ انتاج کو دو قسموں میں تقسیم کرتا ہے۔ درشٹ (مدرکہ
مشابہت) وہ ہے جہاں پہلے کی معلومہ صورت اور نتیجہ صورت اس
طبقے کی ہو مثلاً ہم بتلا سکتے ہیں کہ صرف گائے کی گردن (ساسنا) پر گوشت کا
تودہ لٹکتا ہے جب میں کبھی ایسے لٹکتے گوشت کو دیکھوں خواہ کوئی
جانور ہو تو یہ نتیجہ نکال سکتا ہوں کہ یہ گائے ہے اور جب مشترکہ کیفیت کی قوت پر ۳۵۰
مختلف قسم کی چیزوں تک انتاج کو وسیع کر دیا جائے تو یہ سامانیہ تو درشٹ
کہلاتی ہے مثلاً اس مشاہدے سے کہ کاشتکاروں کے کام کا انعام اچھی فصل
کے ذریعے مل جاتا ہے میں یہ انتاج نکال سکتا ہوں کہ پروہتوں کا کام یعنی
نیکیوں کا کرنا بھی ان چیزوں کا انعام پائے گا جن کے لیے وہ انجام دی گئی ہیں
(یعنی حصول جنت)۔ جبکہ ایک شخص جو کسی نتیجے پر پہنچا ہو، وہ دوسرے اشخاص کو
پانچ مقدمات سے قایل کرے گا جو کہ شک میں ہیں یا غلطی کر رہے ہیں یا محض ناواقف ہیں
اُس وقت انتاج پرارتھانومان کہلاتا ہے۔ ہم کو معلوم ہے کہ سوا ارتھانومان
(انتاج خود کے لیے) اور پرارتھ انومان (دوسروں کے لیے انتاج) میں

باب ۸

امتیاز بودھوں اور جینیوں نے کیا ہے پرشست پاد انتاج کے دونوں طبقوں میں کوئی صریح امتیاز نہیں کرتا، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ ایک شخص انتاج کرتا ہے تو وہ دوسروں کو پانچ مقدمات کے ذریعے پہنچا سکتا ہے اس صورت میں وہ پرارتھ انومان کہلاتا ہے لیکن یہ کوئی نئی بات پرشست پاد نے نہیں کہی ہے اس لیے خود کنا دنے ۹، ۲ میں اس امتیاز کو واضح طور پر بیان کیا ہے۔ پانچ مقدمات جو نیائے میں پرتگیا، ہیتو، درشٹانت، اپنئے نگمن کہلاتے ہیں ویشیشک میں پرتگیا، اپ دیش، ندرشن، انوسندھان اور پر تیسام نایہ کہلاتے ہیں۔ بہرحال کنا دان مقدمات میں سے کسی کا ذکر بجز دوسرے مقدمے "اپدیش" کے نہیں کرتا ہے۔ پرتگیا یقیناً وہی ہے جو نیائے میں ہے اور لفظ ندرشن نیائے کے درشٹانت کے مماثل ہے لیکن آخری دو بالکل مختلف ہیں۔ ندرشن بھی دو قسم کا ہو سکتا ہے۔ (۱) موافقت بہ موجودگی (یعنی جو چیز حرکت رکھتی ہے جوہر ہے جیسے کہ تیر کی مثال میں دیکھا گیا)، (۲) موافقت بہ غیر موجودگی (مثلاً جو جوہر نہیں ہے حرکت سے موصوف نہیں ہے جیسا کہ ذات کلی کی مثال میں دیکھا گیا[۱]) وہ مغالطے کی مثال کی صورتیں (ندرشن آبھاس) بھی

۳۵۱

[۱] ڈاکٹر ودیا بھوشن کہتے ہیں کہ مثال دگناگ کے زمانے سے پہلے صرف واقف صورت کا اظہار تھی جس سے مراد سننے والے کی عقل کی مدد کرنا تھا۔ مثلاً پہاڑی پر آگ ہے اس لیے کہ وہاں سے دھواں نکل رہا ہے، باورچی خانے (مثال) کی طرح۔ اسلنگ نے مثال کو استدلال کے لیے زیادہ کارآمد بنایا لیکن دگ ناگ نے اس کو کلی قضیہ بنا دیا کہ یہ قضیہ ہے کہ کلی یا غیر منفک نسبت مابین حد اکبر، اور حد اوسط ظاہر کرے۔ مثلاً پہاڑی پر آگ ہے اس لیے کہ دھواں ہے وہ تمام چیزیں جو دھواں رکھتی ہیں آتشی ہیں جیسے کہ باورچی خانہ (ہند و منطق صفحات ۹۵، اور ۹۶) یہ یقیناً صحیح ہے کہ ناقص مثال رکھتا ہے مثل باورچی خانہ (شبدھ ات بیت تی دھرم کتوادنت یہ ستھال یا دی دت ۳۶، ۱، ۱) لیکن پرشست پاد اس کو مناسب صورت میں رکھتا ہے آیا پرشست پاد نے دگ ناگ سے یا دگ ناگ نے پرشست پاد سے اس کو حاصل کیا ہے۔ اس کا تصفیہ آسانی سے نہیں ہو سکتا۔

باب۔ بیان کرتا ہے۔ پرشسٹ پاد پانچ مقدمے اور مغالطے کا بیان کرتا ہے لیکن دو آخری مقدمات کے نام بالکل مختلف دیتا ہے جو دوسرے نظامات میں رایج ہیں یہ معقول قیاس ہوسکتا ہو کہ اُس نے دوسری روایتی ویشیشک تصنیف سے جمع کیے ہوں جو اس وقت معدوم ہے بہرحال یہ صاف ظاہر ہے کہ مسئلۂ انتاج ویشیشک سوتروں سے نیائے کا الگ ہے یہ قیاس کہ پرشسٹ پاد نے دگ ناگ سے کچھ حاصل کیا ہو جیساکہ پروفیسر اسٹیچر بٹسکی یا کیتھ کا قیاس ہے جیسا میں نے اوپر بیان کیا ہے کہ پرشسٹ پاد کی بہت سی جدید باتیں کنادسے منسوب کی جاسکتی ہیں پروفیسر کیتھ نے اس دوسری بات پر بحث نہیں کی ہے ندرشن کے مغالطات کے سوال پر یہ ممکن ہے کہ مابعد الذکر نے اول الذکر سے لیا ہو۔ تاوقتیکہ معین طور پر ثابت نہ ہو کہ دگ ناگ پرشسٹ پاد سے قبل گزرا ہے[1]۔

لزوم کی نوعیت اور تحقیق انتاج کا اہم ترین جزو ہے۔ واتسیاین کہتا ہے کہ انتاج لنگ (دلیل یا حد اوسط) کے دیکھنے سے ہوسکتا ہے۔ جو حد اوسط اور حد اکبر کے مابین تعلق کی یاد کے ذریعے ہو جس کا پہلے ادراک ہو چکا ہو۔ ادیوتکار سوال کرتا ہے کہ آیا وہ حد اوسط کا موجودہ ادراک ہے یا حد اوسط اور حد اکبر کے تعلق کی یاد ہے جو انتاج کی طرف لے جانے والا ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں انتاج کی طرف لے جاتے ہیں۔ لیکن جو کہ فی الفور انتاج کی طرف لے جاتی ہے وہ لنگ پرامرش کہلاتی ہے یعنی حد اصغر میں حد اوسط کا حالیہ ادراک جو حد اکبر کے ساتھ تعلق کے حافظے کے ذریعے متلازم ہے کیونکہ انتاج بلا واسطہ تعلق کی یاد کے پیچھے نہیں ہوتا بلکہ حد اوسط کا حالیہ ادراک ہوتا ہے جو تعلق کی یاد کے ساتھ متلازم ہے لیکن وہ لزوم کی نوعیت کے متعلق ساکت ہے، ادیوتکار دگ ناگ پر تنقید کرتا ہے جس کو وہ جیسا کہ ظاہر کرتا ہے اس سے اس امر پر کوئی روشنی نہیں پڑتی ہے اس لیے تادتمیہ اور

[1] پرشسٹ پاد کی بھاشیہ مع نیائے کندلی صفحات ۲۰۰ تا ۲۵۵۔

تد وپتی کا اصول ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاید بودھی منطق میں دھرم کیرتی نے اس کا نیا اضافہ کیا ہو۔ دھرم کیرتی کی دلیل یہ ہے کہ اصل اصول تعلق مابین اوسط واکبر یہ ہے کہ اول الذکر مابعد الذکر سے اُس کے جوہر یا اُس کے معلول سے مطابق ہے جب تک یہ حاصل نہ ہو تو ایجابی یا سلبی امثال کا محض اجتماع اس مطلوبہ تعلق کو نہ پیدا کرے گا[1]۔ واچسپتی اس رائے کی تردید میں کہتا ہے کہ علت و معلول کا تعلق بطور جدا تعلق معین نہیں ہو سکتا ہے اگر تحلیل سے مراد غیر متغیر بلا واسطہ مقدمات ہیں جیسے کہ جہاں آگ وہاں دھواں، جہاں آگ نہیں وہاں دھواں نہیں لیکن پورا اطمینان نہیں اس لیے کہ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ دھویں کی ہر حالت آگ سے ہوتی ہے نہ کہ کسی غیر مرئی بھوت سے۔ جب تک اس کا یقین نہ ہو کہ غیر مرئی عنصر متلازم نہیں ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دھواں صرف آگ سے بلا واسطہ قبل ہے دلیل کی خاطر فرض کرو کہ تعلیل معین ہو گئی۔ پس علت معلول سے پہلے ہو گی پس دھویں کا ادراک ہم کو آگ کی موجودگی سے انتاج ہو گا یہ صورت قبل ہو گی نہ کہ ساتھ علاوہ اس کے بہت سی صورتیں ہیں جہاں انتاج ممکن ہے۔ لیکن کوئی تعلق علت یا معلول یا عینیت جوہر نہیں ہے (سورج کا نکلنا، اُس صبح کے سورج میں اور دوسری صبح کے سورج نکلنے میں جوہر کی مماثلت کی مثال (تاداتمیہ جیسے صنوبر اور درخت کی مثال) پس کوئی انتاج ممکن نہیں اس لیے کہ ایک چیز دوسری چیز سے منتج کرنی پڑے گی۔ لزوم کی نوعیت ان طریقوں میں بیان نہیں ہو سکتی۔ بعض چیزیں (جیسے دھواں) دوسری چیزوں (جیسے آگ) سے بالطبع مربوط ہوتی ہیں۔ جب یہ صورت ہے تو ہم اگرچہ اس تعلق کی نوعیت سے واقف نہیں ہوتے تاہم ہم مابعد الذکر کو اول الذکر سے منتج کر سکتے ہیں نہ کہ بالعکس کیونکہ آگ دھویں کے ساتھ صرف چند شرائط (مثلاً گیلی لکڑی) کے ذریعے تعلق رکھتی ہے، یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ

[1] تات پریہ ٹیکا صفحہ ۱۰۵۔

باب۲ ہمیشہ چند نامعلوم شرائط ہوں گے جو انتاج کی صحت کو باطل کر سکیں۔ واچسپتی جواب دیتا ہے کہ امثال کی بڑی تعداد پر غور کیا گیا، محتاط تلاش بھی جاری رہی اور ایسی شرائط (اوپادھی) نہ معلوم ہو سکیں تو ہم فرض کر سکتے ہیں کہ وہ موجود نہیں ہیں اور حد اوسط اور حد اکبر کے مابین ایک فطری تعلق ہے متاخر بودھوں نے علتی نسبت کے موثر طور پر تعین کرنے کی غرض سے پنچ کارینی طریقہ رایج کیا، علتی نسلیت کے تعین کے لیے یہ پانچ شرطیں ہیں (۱) نہ علت کا نہ معلول کا ادراک ہوتا ہے (۲) علت کا ادراک ہوتا ہے (۳) بلا واسطہ تسلسل میں معلول کا ادراک ہوتا ہے (۴) علت غائب ہو جاتی ہے (۵) بلا واسطہ تسلسل میں معلول غائب ہو جاتا ہے لیکن یہ طریقہ تعین علت و معلول خطا سے خالی نہیں ہے اگر مفروضہ علت و معلول کی نسبت سے یقین کا درجہ حاصل نہیں ہو سکتا تو بہتر ہے کہ علت و معلول کی نسبت کو محدود کیے بغیر طبعی تعلق کو قبول کر لیں [1]

۳۵۳ قدیم نیائے کی کتابوں میں تین قسم کے انتاج بیان ہوئے ہیں یعنی پوروت، شیشوت، سامانیہ، درشٹ۔ پوروت سے مراد علل سے معلولات کا انتاج ہے جیسے کہ گھنے کالے بادلوں سے بارش ہونے کی توقع شیشوت سے مراد معلولات سے علل کا انتاج جیسے دریا چڑھنے سے بارش کا گمان، سامانیتو درشٹ سے مراد سوائے علت و معلول تمام صورتوں میں انتاج کا حوالہ مثلاً املی کی صورت و رنگ سے کھٹے ذایقے کا انتاج۔ نیائے منجری میں ایک اور انومان کی صورت بیان کی گئی ہے یعنی پری شیش مان جو کسی دوسری چیز (مثلاً آتما) سے کسی چیز (مثلاً شعور) کا ایجاب کرنا اس لیے کہ یہ واضح طور پر معلوم ہے کہ شعور انسان کے کسی حصے میں پیدا نہیں ہوتا، چونکہ شعور کسی چیز سے وابستہ نہیں پس وہ وجوباً روح سے مربوط ہے ان مختلف اقسام کے ماسوا اور ایک قسم ہے جو پرو بندھم (سادھیہ) کا انتاج ہے جس کے اثر سے ہیتو کا غیر مشروط اور غیر متغیر لزوم (ویاپتی) نیم کہلاتا ہے۔ جدید مذہب نیائے (نوے نیائے) میں

---

[1] واتسیاین کی بھاشیہ، اودیوتکار کی وارتک، تات پریہ ٹیکا صفحہ ۱، ۱، ۵۔

باب ۸

تین قسم کا انتاج امتیازی طور پر بے حد اہمیت رکھتا ہے یعنی انویہ ویہ تی رے کی، کیولان وے ای، کیول ویہ، تی رے کی، انویہ ویہ تی اے کی سے مراد وہ انتاج ہے جہاں پر ویاپتی مماثلت بہ موجودگی اور مماثلت بہ غیر موجودگی کی لاتعداد امثال کے تعلق میں مشاہدہ ہو جیسے کہ آگ اور دھویں کے لزوم کی مثال ہے (جہاں پر دھواں وہاں آگ انویہ) جہاں آگ نہیں وہاں دھواں نہیں (ویہ تیریک) ایک انتاج خود انسان کا اپنا ذاتی ہو سکتا ہے (سوارتھ انومان) یا دوسروں کے قایل کرنے کے لیے (پرارتھ انومان) موخر الذکر صورت میں جب کہ یہ لازمی ہوتا ہے کہ انتاج واضح وصریح طریقے پر پیش کیا جائے۔ پانچ قضایا (اویو) لازمی سمجھے گئے۔ یعنی پرتگیا (مثلاً پہاڑی پر آگ ہے) ہیتو (چونکہ وہاں دھواں ہے) اوداہرن (جہاں دھواں وہاں آگ جیسے باورچی خانہ) اپنئے (اس پہاڑی پر دھواں ہے) نگمن (لہذا اس پر آگ ہے) کیولانویائی اس قسم کا انتاج ہے جس کی ویاپتی کسی سلبی مثال پر مبنی نہیں ہو سکتی جیسا کہ اس مثال میں وہ اس چیز کا نام ہے اس لیے کہ وہ معروض علم (ایدم واچم پرمیہ توات) ہے"۔ کوئی ایسی مثال معلوم نہیں جس کا معروض علم نہ ہو پس ہم کسی صورت میں واقف نہیں جہاں معروض علم نہ ہو (پرمیہ تو) اور کوئی نام (واچیتو) نہ ہو پس جہاں ویاپتی مماثلت کی صورتوں پر وجوباً مبنی ہوگی جہاں کہ پرمیتو یا معروض علم ہے وہاں واچیتو یا نام ہے۔ تیسری قسم کیولویتر کی سے یہ مراد ہے جہاں مثبت امثال مماثلت نہ معلوم ہو سکیں جیسے یہ انتاج کہ مٹی دوسرے عنصروں سے مختلف ہے اس لیے کہ وہ خاص کیفیت بو رکھتی ہے چونکہ وہ تمام جو دوسرے عنصر سے مختلف نہیں ہے مٹی نہیں ہے جیسے کہ پانی۔ صرف ایک مثال ہے جو صحیح طور پر ہمارے انتاج کا قضیہ ہے۔ مٹی دوسرے عناصر سے مختلف ہے اس لیے کہ وہ مٹی کی خاص کیفیتیں رکھتی ہے۔ یہ انتاج ایسی صورتوں میں مفید ہوگا جب کہ ہم ایسی خاص خصوصیت کسی چیز کی دلیل سے ملتج کریں جن سے وہ چیز موصوف تھی اور صرف وہی واحد طور پر ایسی خصوصیات رکھتی تھی۔

۳۵۴

باب۸

اُپمان اور شبد

(صفحہ ۳۵۴)

تیسرا پرمان جس کو نیائے تسلیم کرتا ہے اور ویشیشک نہیں کرتا وہ اُپمان ہے جو مشتمل ہے پہلے سے کسی نامعلوم شے کو اُس کے نام کے ساتھ متلازم کرنے میں اُس مماثلت کی بنا پر جو اُس نامعلوم شے اور دوسری معلوم شے کے درمیان ہو جیسے ایک شہری جس نے کبھی جنگلی بیل (گویہ) نہیں دیکھا ہے، جنگل کو جاتا ہے اور ایک جنگل میں رہنے والے سے پوچھتا ہے کہ گویہ کس کو کہتے ہیں تو وہ جواب میں کہتا ہے، اوہو تم واقف نہیں ہو وہ تو بالکل گائے کی طرح ہوتا ہے یہ سُن کر وہ اپنا سفر جاری رکھتا ہے اور کسی جگہ گویہ کو دیکھ کر اور گائے سے اُس کو مشابہ پاکر وہ رائے قایم کرتا ہے کہ یہ گویہ ہے اس طرح نامعلومہ چیز کا معلومہ چیز کی مماثلت سے جاننا ایمان کہلاتا ہے اگر کوئی جنگل میں رہنے والا کسی شہری کو بتاتا کہ یہ گویہ ہے تو وہ اس جانور کو گویے کے نام سے یاد رکھتا، اور اس سے واقف ہو جاتا، لیکن یہ صورت تو تصدیق (شبد پرمان) کی وجہ سے ہوتی۔ ایمان کے طریقے سے علم اُس وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ مشاہدہ کرنے والا نامعلومہ حیوان کا تلازم اُس کے نام کے ساتھ ایک معلومہ حیوان سے نامعلومہ حیوان کی مماثلت کے تجربے کی قوت پر معلوم کرتا ہے اہل نیائے پکے حقیقیہ ہیں۔ اور وہ مماثلت کے مشاہدے کو موضوعی عمل نفس قرار نہیں دیتے۔ یقیناً مماثلت کا بصری حس سے ادراک ہوتا ہے، تاہم نام کا تلازم مماثلت کے ادراک اور ہدایت حاصلہ کے مطابق ایک جدا فعل ہے اور اُس کو ایمان کہتے ہیں[1]۔

۳۵۵

---

[1] دیکھو نیائے منجری ایمان کے بارے میں۔ قدیم ترین نیائے کی رائے یہ ہے کہ جو ہدایت جنگل میں رہنے والے نے دی جس کے ذریعے جنگلی بیل کے نام کا تلازم اس عجیب جانور کے ساتھ ممکن ہوا یہی خود ایمان ہے۔ پرشستہ پاد کے نزدیک ایمان کو تصدیق (آپتہ وچن)

باب ۸

شبد پران یا تصدیق صحیح علم ہے جو ہم بالکل سچے اور ناقابل خطا اشخاص کے اقوال سے حاصل کرتے ہیں تمام علم جو ویدوں سے نکلا ہے صحیح ہے اس لیے کہ وید خود ایشور نے کہے ہیں۔ وید محض اس لیے ہی صحیح علم فراہم نہیں کرتے کہ وہ ان کا خود کا بیان ہے بلکہ اس لیے کہ وہ ناقابل خطا ایشور کے اقوال ہیں۔ ویشیشک کے نزدیک شبد جدا پرمان نہیں ہے وہ انتاج (انومتی) کی قوت پر تصدیق (شبد) کی صحت اس وجہ سے قایم کرنے کے متلاشی تھے کہ وہ بے خطا شخص کا قول ہے لیکن میں نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے کہ یہ تشریح مشکل سے ہی ویشیشک سوتروں سے مطابقت رکھتی ہے جو چپ چاپ مذہبی کتب کی صحت کو خود اُن کی سند پر تسلیم کرتے ہیں بہرحال متاخر زمانے میں ویشیشک کی تعبیر اسی طرح کی گئی۔

نیائے ویشیشک میں نیستی

نیستی یا عدم وجود (ابھاؤ) کا مسئلہ ہندو فلسفے میں اہم دلچسپی کا مسئلہ ہے

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ کی مثال سمجھا جائے تو غالباً یہی تعبیر اُس کے پیش نظر تھی لیکن اودیوتکار اور واچسپتی تسلیم کرتے ہیں کہ صرف جنگل میں رہنے والے کی ہدایت سے "جنگلی بیل" کے نام کا تلازم ہوا۔ پس ادراک مماثلت اور جنگل میں رہنے والے کی ہدایت کی یاد بھی تھی۔ پس ادراک مماثلت اور دو اجزا بطور آلات ہم کو اُس تلازم کی طرف لے جاتے ہیں جس کو اپمان کہتے ہیں۔ واتسیاین کا خیال اس موضوع پر واضح نہیں ہے لیکن دنناگ فرض کرتا ہے کہ اس کے نزدیک اپمان کا نتیجہ مماثلت کا علم ہے یا علم اُس چیز کا جو مماثلت رکھتی ہے درحقیقت واچسپتی تسلیم کرتا ہے کہ اُس نے واتسیاین کی رائے کی صحیح تعبیر کی ہے بہرحال یہ واضح ہے کہ اپمان سے مراد نئی چیز سے نام کا تلازم کرنا ہے جینت بتلاتا ہے کہ یہ ادراک مماثلت ہے جو راست نام کے تلازم کی طرف

باب ۵ ۳۵۶

ہم اس فصل میں اُس پُر قابلیت ادراک کے نقطۂ نظر سے بحث کریں گے کمارلؔ اور اُس کے تابعین جن کا فلسفہ ہم دوسرے باب میں بیان کریں گے تسلیم کرتے ہیں کہ نیستی (ابھاؤ) بطور وجدان (مانم) معلوم ہوتا ہے بحوالہ سلبی چیز جہاں تمام وقوف (پرمان) کا ذریعہ نہیں کہ چیز کے وجود کو ثابت کیا جا سکے (اشٹ پری چھید کم) - ان کے نزدیک "وہ موجود نہیں ہے" کا تصور ادراک کی بنا پر نہیں ہے اس لیے کہ حس اور معروض میں اتصال نہیں ہے یہ واقعی صحیح ہے جب ہم اپنی آنکھیں (مثلاً گھوڑے کے عدم کے ادراک کی صورت) زمین کی طرف متوجہ کرتے ہیں ہم زمین اور گھوڑے کے عدم کو دیکھتے ہیں جب ہم اُن کو بند کر لیتے ہیں نہ گھوڑا ہے نہ زمین، یہ اصرار کیا جا سکتا ہے کہ اگر ہم زمین کو بصری طور پر ادراک کہیں یہی بات گھوڑے کے عدم پر صادق آ سکتی ہے - چونکہ گھوڑے کے ادراک کی صورت میں حسی اتصال ہے جو دوسری صورت میں غائب ہو جاتا ہے ہم نہیں کہہ سکتے کہ دونوں ادراک ہم کو ہوتے ہیں ہم زمین دیکھتے ہیں اور گھوڑے (جو عدم ہے) کو یاد کرتے ہیں یوں نفس میں عدم کا تصور پیدا ہوتا ہے جو بصری ادراک کے حوالے کا محتاج نہیں ہے - ایک شخص اُس جگہ بیٹھا ہے جہاں شیر نہیں ہیں لیکن ممکن ہے کہ وہ اُس وقت اُن کی عدم موجودگی سے واقف نہ ہو کیونکہ وہ ان کا خیال نہیں کرتا مگر جب بعد میں رات کو اُس سے دریافت کیا جائے کہ کیا وہاں شیر تھے جہاں وہ صبح میں بیٹھا ہوا تھا تب وہ خیال کرتا ہے اور شیروں کی عدم موجودگی سے واقف ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ نہ اس مقام کا ادراک کرتا ہے اور نہ شیروں کے عدم کے بارے میں حافظے کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ رہنمائی کرتا ہے پس جنگل میں رہنے والے کی ہدایت کو راست علت نہیں سمجھا جا سکتا اور آخر کار اس کو تصدیق (شبد) کا درجہ نہیں دیا جا سکتا ہے دیکھو پرشسٹ پاد اور نیائے کندلی صفحہ ۲۰۲ تا ۲۲۳، وائسیاین اُدیوتکار و اچسپتی اور جینیت ایمان پر۔

لہ شلوکوارتک کا صفحات ۴۷۳ تا ۴۹۲ میں ابھاؤ کی بحث جو کمارل نے کی ہے۔

باب ۸

عمل سے کام لیتا ہے عدم موجودگی کے تصور کے لیے کسی انتاج کے غور
کی ضرورت نہیں اس لیے کہ وہ کسی قسم کے لزوم کے تصور سے قبل نہیں
ہوتا ہے۔ نہ زمین کو اور نہ گھڑے کے عدم ادراک کو دلیل (لنگ) خیال
کرسکتے ہیں اس لیے کہ گھڑے کا عدم ادراک گھڑے سے منسوب ہے نہ کہ
گھڑے کے سلب سے اور کوئی لزوم گھڑے کے عدم ادراک اور اُس کی
نیستی کے مابین نہیں ہے اور جب عدم ادراک کے لزوم کے ساتھ نیستی
کا سوال اٹھایا جائے تو وہی دشواری نیستی (ابھاؤ) کے تصور کے بارے
میں عاید ہوگی جبکہ اُس کی تشریح کی کوشش کی جائے۔ پس نیستی کے بارے
میں تسلیم کیا جاتا چاہیے کہ وہ علم کے جدا اور مستقل عمل سے معلوم ہوتا ہے
بہر حال بنیائے کہتا ہے کہ نیستی کا ادراک (مثلاً یہاں کوئی گھڑا نہیں ہے)۔
۳۵۷ ایک کل کا وحدتی تصور ہے جیسے کہ واقعی وجود (جیسے کہ زمین پر گھڑا رکھا ہے)
کا کوئی ادراک ہے۔ زمین کا علم اور گھڑے کے عدم کا علم بصری آلے
کے ایک ہی قسم کے فعل سے ہوتا ہے کوئی وجہ فرض کرنے کی نہیں ہے کہ
زمین کا علم تو ادراک کی بنا پر ہو اور گھڑے کے سلب کا علم دوسرے جدا
علم کے طریقے کا نتیجہ ہو۔ گھڑے کا عدم اسی فعل سے تسلیم کیا جاتا ہے جس سے
زمین کا ادراک ہوتا ہے یہ اصول کہ ایک چیز کا ادراک کرنے کے لیے
اُس سے حسی اتصال ہونا ضروری ہے اس کا اطلاق واقعی وجودوں پر
ہوتا ہے نہ کہ سلب یا عدم پر۔ سلب یا عدم کا وقوف بغیر کسی حسی اتصال
کے ہوتا ہے۔ عدم واقعی جوہر نہیں ہے اور اس لیے کوئی سوال حسی اتصال
کا نہیں پیدا ہوتا۔ یہ دلیل دی جاسکتی ہے کہ اگر کوئی حسی اتصال سلب کے
تصور کے لیے ضروری نہیں ہے تو ایک شخص دوسرے مقامات کے
سلب یا عدم کو دیکھ سکتا ہے جو اس سے بہت فاصلے پر ہیں۔ اس کا جواب
یہ ہے کہ سلب کے تصور کرنے کے لیے لازمی ہے کہ اس مقام کا ادراک
ہوا ہو۔ ہم کو معلوم ہے کہ ایک چیز اور اُس کی کیفیت مختلف ہوتی ہے
لیکن پھر بھی کیفیت چیز کے تلازم سے حاصل کی جاسکتی ہے۔ اس

باب۶

صورت میں بھی یہی کیفیت ہے ہم نیستی کی تفہیم اس کے محل وقوع سے کرسکتے ہیں اس صورت میں جبکہ عدم بعد کو سمجھا جاتا ہے تو وہ واقعی عدم کا کوئی متاخر تصور نہیں ہوتا بلکہ عدم (جیسے گھڑے) کا حافظہ ہوتا ہے جس کا ادراک عدم (جیسے زمین) کے محل وقوع کے ادراک سے پہلے ہوتا ہے نیستی یا عدم (ابھاؤ) نیائے کے نزدیک اسی طرح وقوف پیدا کرتا ہے جس طرح وجود کرسکتا ہے۔ سلب صرف سلبیت نہیں ہے اور نہ محض خالی عدم ہے بلکہ وہ ہے جس سے "نہیں ہے" کا وقوف پیدا ہوتا ہے جیسے کہ ہستی (بھاؤ) وہ ہے جو "یہ ہے" کا وقوف پیدا کرتی ہے۔

پربھاکر مت کے پیرو نیستی کا انکار کرتے ہیں ان کے نزدیک جب سلب کا تصور ہوتا ہے تو وہ خاص زمان و مکان کے شرائط کے تحت متصور ہوتا ہے (جیسے یہ اس وقت یہاں نہیں ہے) لیکن بجائے اس تصور کے ہم ہرگز خیال نہیں کرسکتے کہ سلب ان کے ساتھ کسی نسبت کے ذریعے متلازم ہوگا سلب اور اس کے پرتی یوگی (وہ شے جس کا سلب کیا گیا ہو جیسے گھڑا گھڑے کے سلب میں) کے مابین کوئی نسبت نہیں ہے اس لیے کہ جہاں پرتی یوگی ہے وہاں سلب نہیں ہے جہاں سلب ہے وہاں پرتی یوگی نہیں ہے حتیٰ کہ یہ تضاد (ورودھ) کی نسبت بھی نہیں ہے اگر ہم اس کو تسلیم کرلیتے کہ گھڑے کا سلب پہلے موجود تھا اور وہ گھڑے کا تضاد تھا تو کس طرح گھڑے کا سلب کسی چیز کو متاثر کیے بغیر گھڑے کا تضاد ہوسکتا یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ آیا نیستی کو واقعی چیز سمجھا جائے یا تکون یا اس کو غیر ذات یا غیر تکون کی نوعیت خیال کیا جائے۔ پہلی صورت میں تو اور دوسرے واقعی موجودات کی طرح ہوگا اور دوسری صورت میں وہ مستقل اور ازلی ہوگا۔ اور وہ اس یا اس جزوی سلب سے منسوب نہ ہوگا بہرحال عدم ادراک کی بہت سی اقسام ہیں مثلاً (۱) سوبھاؤ نو اُپلبدھی (فطری عدم ادراک کوئی گھڑا نہیں ہے اس لیے کہ اس کا ادراک نہیں ہوتا ہے (۲) کارنا نو اُپلبدھی (عدم ادراک علت یہاں دھواں نہیں ہے پس

۳۵۸

وہاں آگ نہیں ہے)۔ (۳) ویاپکا نواپلبدھی (عدم ادراک نوع صنوبر نہیں ہے پس درخت نہیں ہے) (۴) کاریانواپلبدھی (عدم ادراک معلولات یہاں پر دھوئیں کے علل نہیں ہیں اس لیے دھواں نہیں ہے)۔ (۵) سوبھاؤ ویرُدھواپلبدھی (تناقض نوعیت کا ادراک۔ سردی محسوس نہیں ہوتی ہے آگ کی وجہ سے)۔ (۶) ویرودھ کاریواپلبدھی (تناقض معلولات کا ادراک۔ یہاں سردی محسوس نہیں ہوتی اس لیے کہ دھواں ہے)۔ (۷) ویرودھ ویاپتواپلبدھی (لزوم مخالف۔ زمانۂ ماضیہ لازمی قابل فنا نہیں ہے اس لیے کہ یہ دوسرے علل پر مبنی ہے)۔ (۸) کاریہ ویرودھواپلبدھی (تضاد معلولات: ۔یہاں علل نہیں ہیں جو سردی پہنچا سکیں چونکہ آگ ہے)۔ (۹) ویاپک ویرودھواپلبدھی (تضاد لزوم۔ یہاں برف کا احساس نہیں ہے اس لیے کہ آگ ہے)۔ (۱۰) کارن ویرودھواپلبدھی (مخالف علل: ۔سردی سے کپکپانا نہیں ہے اس لیے کہ وہ آگ کے قریب ہے)۔ (۱۱) کارن ویرودھ کاریہ اپلبدھی (مخالف علل کے معلولات: ۔ اس مقام پر کپکپانے کے احساسات رکھنے والے انسان نہیں ہیں اس لیے کہ یہ دھوئیں سے بھرا ہوا ہے[1])۔

کوئی شک نہیں کہ ہم مندرجۂ بالا طریقوں پر سلب کا ذکر کر سکتے ہیں لیکن کوئی ثبوت کی وجہ نہیں ہے کہ سلب کا وقوف (ہیتورنا بھاؤ سمودھ) ہے۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ چند خیالات ہیں جو سلبی ناموں سے استعمال کو روا رکھتے ہیں لیکن یہ حالت یا یوگیتا اپنی صورت میں ایجابی ہے ہم عام رواج میں جس چیز کو عدم ادراک کہتے ہیں کسی نہ کسی قسم کا وہ ادراک ہے۔ پس سلب کے ادراک سے سلب کے وجود کا ثبوت نہیں۔ صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ چند واقعی ادراک ہیں جو اس طریقے پر تعبیر ہوئے ہیں یہ زمین کا واقعی ادراک ہے جہاں مرئی گھڑا غیر موجود ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ہم نے

[1] دیکھو نیائے بندو صفحہ ۱۱ اور نیائے منجری صفحہ ۵۳۔۷۔

باب

گھڑے کے سلب کا ادراک کر لیا[1]۔

نیائے کا جواب اس کے بارے میں یہ ہے کہ وجود کے ایجابی اجزا کا ادراک اسی طرح ہے جیسے کہ سلب کا ادراک اور ہم کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ صرف اول الذکر صحیح ہے یہ کہا گیا ہے کہ زمین پر گھڑے کا عدم ادراک صرف زمین کا ادراک بغیر گھڑے کے ہے لیکن کیا یہ چیز بغیر گھڑے کے زمین سے مماثل یا مختلف ہے۔ اگر مماثل ہے تو زمین کی طرح ہے تو ہم توقع کریں گے کہ یہ اس وقت بھی ہو جب کہ گھڑا وہاں ہو۔ اگر مختلف ہے تو صرف نام کا جھگڑا ہے اس لیے کہ تم جو چاہو کہو وہ تو ایک ممیز مقولہ تسلیم کیا گیا ہے اگر کوئی فرق زمین اور گھڑے میں معلوم ہوتا ہے اور زمین بغیر اس کے ہے تو کہو زمین بغیر گھڑے پن کے ہے یا گھڑے کا سلب ہے اس کی کچھ زیادہ اہمیت نہیں ہے بہر حال ایک صریح مقولہ تسلیم کیا ہی گیا۔ سلب ادراک سے متصور ہوتا ہے جس طرح کوئی واقعی وجود، صرف ادراک کے معروض کی نوعیت مختلف ہے جیسے کہ ایجابی حسی معروضات کے ادراک میں اختلاف ہوتے رہیں جیسے رنگ و ذائقہ وغیرہ۔ زمان و مکان سے سلب کی نسبت جس سے وہ متلازم معلوم ہوتا ہے یہ وہ نسبت ہے جو صفت و موصوف کے مابین ہوتی ہے۔ سلب اور اس کی پرتی یوگی کے مابین نسبتِ اختلاف کی ہے اس مفہوم میں جہاں وہ ایک ہے دوسرا غائب ہے۔ ویشیشک سوتر (۹، ۱، ۶) ابھاؤ کو اسی طرح سمجھتا ہے جس طرح کہ کمارل میمانسا۔ اگرچہ شارحین نے اس کی تشریح کی کوشش کی ہے[2]۔ ویشیشک میں چار قسم کے سلب کا شمار

[1] دیکھو نیائے بند وٹیکا صفحہ ۳۴ اور نیائے منجری صفحات ۴۸ تا ۶۳۔

[2] پرشستپاد کہتا ہے جس طرح معلول کی پیدائش علت کے وجود کی علامت ہے تو اس کا عدم خلق اس کے عدم وجود کی علامت ہے شریدھر اس پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے حسی چیز کا عدم ادراک اس کے عدم وجود کی علامت (لنگ) ہے لیکن یہ بدیہی ہے کہ وہ اس رائے سے مطمئن نہیں ہے وہ کہتا ہے کہ عدم وجود حواس سے راست ادراک ہوتا ہے اور ایک حقیقی اتصال عدم موجودگی سے ہوتا ہے جو عدم موجودگی کے ادراک کی ترتیبی علت ہے نیائے کندلی صفحات ۲۲۵ تا ۲۳۰۔

باب ۸

کیا گیا ہے جیسے کہ (۱) پراگ آبھاؤ (سلب جو چیز کی پیدائش سے قبل ہے جیسے گھڑے کا سلب جو کمھار کے بنانے سے قبل ہے)۔(۲) دھوسابھاؤ (ایک چیز کی فنا کے بعد ہوتا ہے جیسے کہ گھڑے کا سلب کہ وہ ڈنڈے کی مار سے توڑ ڈالا جاتا ہے) (۳) انیونیا بھاؤ (باہمی سلب :۔ جیسے گائے میں گھوڑے کا سلب ہے اور گھوڑے میں گائے کا سلب ہے)

۳۶۰

(۴) اتینتا بھاؤ (سلب جو ہمیشہ موجود رہتا ہے جیسے حتیٰ کہ جب یہاں گھڑا ہے، اس کا سلب دوسرے مقامات پر فنا نہیں ہوا ہے)[1]۔

نجات کے متلاشی کے لیے

مباحثی ترکیبوں کے حصول کی ضرورت

غالباً نیائے فلسفہ ایسی فضا میں پیدا ہوا جو مسلسل مناظروں اور مباحثوں کا دور تھا اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم یہاں بہت سے حدود پاتے ہیں جو مباحث سے متعلق ہیں اور جن کو ہم کسی اور ہندو فلسفے کے نظام میں نہیں پاتے۔ یہ ترک، نرینہ، واد، جلپ، وتنڈا، ہیتوابھاس، چھل، جاتی، نگرہستان ہیں۔

ترک سے مراد ایسی نامعلوم چیز پر بحث کہ اُس کی حقیقی نوعیت معلوم کی جائے یہ اس پر مشتمل ہے ایک قیاس کی تائید کے لیے دلایل کی

[1] سلب کے اصول کا عمل اور اس کی قدر جبکہ مختلف منطقی مسایل کا حوالہ دیا جائے۔ بہت سے مختلف پہلو رکھتا ہے اور یہ ناممکن ہے کہ اس چھوٹی سی فصل میں ان کی وضاحت کی جائے۔

باشیہ تلاش اور دوسرے قیاسات کا اخراج - یہ انتاج نہیں ہے صرف نفس کی حرکت ہے کہ صحیح نتیجے پر پہنچیں - جب کسی چیز کی بابت اس کی خاص نوعیت کے بارے میں شک (سمشیہ) ہو تو ہم ترک سے کام لیتے ہیں۔

نرنیہ :- سے مراد نتیجہ ہے جس پر ہم ترک کے نتیجے کے طور پر پہنچتے ہیں جب دو مخالف فریق اپنے اپنے مضمون پر مناظرہ کریں جیسے کہ یہ اصول ہیں کہ آتما ہے یا نہیں جس میں ہر فریق اپنے مضمون کو دلایل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے، ہر ایک کا مضمون واد کہلاتا ہے۔

جلپ :- سے مراد ایسا مناظرہ جس میں مناظرہ کرنے والے ترکی بہ ترکی جوابات دیتے ہیں تاکہ ہر ایک اپنے مخالف کو شکست دینے میں کامیاب ہوں جلپ وتنڈا کہلاتا ہے جب کہ وہ تخریبی تنقید ہو جس کا مقصد مخالف کے اصول کی تردید ہے بغیر اس خیال کے کوئی جدید اصول قایم ہو یا مدون ہو۔ ہیتوابھاس وہ ہیں جو ہیتو معلوم ہوتے ہیں لیکن واقعی میں نہیں ہیں نیائے سوتروں میں پانچ قسم کے مغالطات (ہیتوابھاس) بیان ہوئے ہیں حد اوسط کا (ہیتو)، سویہ بھچار (سہو) درودھ (تناقص) پرکرن سم (تکرار کلام)۔ سادھیہ سم (غیر ثابت شدہ دلیل) اور کالاتیت (بے موقع)۔ سویہ بھچار وہ ہے جس میں ایک ہی دلیل سے دو مخالف نتایج برآمد ہوں۔ (جیسے کہ آواز ازلی ہے اس لیے کہ بلاملمس ہے مثل سالمات ہے جو غیر ازلی ہیں آواز غیر ازلی ہے اس لیے کہ بلاملمس ہے مثل وقوف ہے جو غیر ازلی ہیں) وِرُدھ وہ ہے کہ جہاں استدلال خود مقدمے کے خلاف ہوتا ہے (جیسے کہ گھڑا ازلی ہے اس لیے کہ وہ پیدا ۳۶۱ کیا گیا ہے) پرکرن سم وہ ہے جس میں دلیل مضمون کو دہراتی ہے تاکہ دوسرے طریقے پر ثابت ہو (جیسے آواز غیر ازلی ہے) اس لیے کہ اس میں ازلیت کی کیفیت نہیں ہے) سادھیہ سم میں خود دلیل کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ (مثلاً سایہ جوہر ہے اس لیے کہ وہ حرکت کرتا ہے

لیکن یہ ثابت کرنا ہے کہ آیا سایے حرکت کرتے ہیں یا نہیں۔ کالاتیت ایک تمثیل باطل ہے جہاں دلیل ناکام رہتی ہے اس لیے کہ اس کی بروقت مثال سے مطابقت نہیں ہوتی۔ ایک شخص استدلال کرتا ہے کہ آواز ازلی ہے اس لیے کہ وہ اتصال (جیساکہ چوب اور ڈھول) کا نتیجہ ہے جیسے رنگ جو اس طرح روشنی اور معروض کے اتصال کا نتیجہ ہے اور ازلی ہے یہاں پر مغالطہ یہ ہے کہ رنگ اتصال روشنی سے یک زمانی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ جو کچھ وہاں ہے صرف روشنی سے ظاہر ہوتا ہے لیکن آواز کی صورت جو فوراً چوب اور ڈھول کے اتصال سے پیدا ہوتی ہے گویا کہ وہ ایک پیداوار ہے لہذا غیر ازلی ہے تصانیف متاخریائے میں سویہ بھچار کو تین درجوں میں تقسیم کیا گیا ہے (۱) سادھارن یا مشترک (جیسے پہاڑ پر آگ ہے اس لیے کہ علم کا معروض ہے لیکن حتیٰ کہ ایک جھیل جو آگ کے مخالف ہے وہ بھی معروض علم ہے) (۲) اسادھارن یا بے حد محدود (جیسے آواز ازلی ہے اس لیے کہ اس کی نوعیت آواز کی ہے یہ آواز کی نوعیت کے وجود کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ صرف آواز میں ہو اور کسی جگہ نہ ہو (۳) انوپسم ہارن یا کسی ضمن میں شامل نہ کرنا (مثلاً ہر چیز غیر ازلی ہے) اس لیے کہ یہ تمام چیزیں علم کا معروض ہیں۔ یہاں یہ مغالطہ ہے کہ کوئی مثال نہیں ہو سکتی جو علم کا معروض نہ ہو اور اس کے خلاف بھی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے ست پرتی پکش کا مغالطہ یہ ہے جس میں متضاد دلیل ہوتی ہے جو مخالف نتیجے کو ثابت کر سکتی ہے (جیسے کہ آواز ازلی ہے اس لیے کہ سنائی دیتی ہے، آواز غیر ازلی ہے اس لیے کہ وہ معلول ہے) اسدھ (غیر حقیقی) مغالطے کی تین قسمیں ہیں (۱) آشرے اسدھ (آسمان کا کنول خوشبودار ہے اس لیے کہ دوسرے کنولوں کی طرح ہے دراصل آسمان پر کوئی کنول نہیں ہو سکتا۔ (۲) سوروپ اسدھ (آواز ایک کیفیت ہے چونکہ دکھائی دیتی ہے لیکن آواز دکھائی نہیں دیتی) (۳) ویاپ یتوا اسدھ وہ ہے جہاں پر حد اوسط اور نتیجے کے مابین لزوم غیر متغیر اور لازمی نہیں ہے۔ پہاڑی پر

باب ۸ دھواں ہے اس لیے کہ وہاں آگ ہے لیکن آگ بغیر دھوئیں کے ہوسکتی ہے جیسے کہ سرخ گرم لوہے کی گیند۔ صرف کچی لکڑی کی آگ ہمیشہ دھوئیں سے متلازم ہے۔ بادھیت کا مغالطہ وہ ہے جس میں وہ مضمون ثابت ہوتا ہے جو فوری تجربے کے خلاف ہے آگ گرم نہیں ہے اس لیے کہ وہ جوہر ہے ہم نے ان مغالطات کا شمار کرا دیا ہے جو ویشیشک کے ہیں۔ نیائے کے عملدرآمد کے خلاف پرشستٹ پاد تمثیل کے مغالطات کو بیان کرتا ہے۔ ۳۶۲ دنناگ بھی تمثیل کے مغالطات کو شمار کرتا ہے (مثلاً آواز ازلی ہے اس لیے کہ وہ غیر جسمانی ہے جو غیر جسمانی اور ازلی ہے سالمات ہیں لیکن سالمات غیر جسمانی نہیں)۔ دھرم کیرتی نے پکش (صغریٰ) کو مغالطات میں شمار کیا ہے لیکن نیائے کا خیال صحیح ہے کہ اگر حد اوسط کے مغالطات سے کامل طور پر بچا جائے تو انتاج محفوظ رہے گا یہ محض تکرار ہیں۔ چھل سے مراد ہے دلائل کی عمداً غلط تعبیر جو مخالف کو شکست دینے کے لیے کی جاتی ہے، مشتمل ہے متناقض نتایج نکالنے پر اور خود غلط نتیجے پیدا کرنے پر جو عمداً مخالف کو شکست دینے کی نیت سے کیے جاتے ہیں نگرہستھان سے مراد ہے مخالف کی دلیل کا اظہار کہ وہ تناقص ذات اور غیر استقامت سے مملو ہے یا ایسی ہی باتیں جس سے اُس کی شکست قطعی طور پر ثابت کی جاتی ہے۔ لوگوں کے سامنے مخالف فاتح کی شان و شوکت کے لیے مناظرے کی چالوں کی پابندی تصنیف میں بے حد افادیت ہے کہ ایک مخالف کو شکست دی جاسکتی ہے جس کا مقصد ان طریقوں کو بتانا ہے جو نجات کی طرف لے جاتا ہے اس کا ذکر جینت نے اپنی نیائے منجری میں کیا ہے کہ ان کی طرف توجہ کی جائے وہ مدافعتی ترکیب ہے گستاخ مناظرہ کرنے والوں کے مقابل میں کہ اُستاد کو شاگردوں کے سامنے ذلیل کریں۔ اگر اُستاد مخالف کو ساکت نہ کرسکے تو اُس پر اُس کے شاگردوں کا اعتقاد کم ہو جائے گا۔ بدنظمی پھیل جائے گی پس یہ لازم ہے کہ وہ موکش کے اصول کی طرف قدم بڑھا رہا ہے وہ خود اپنے

باب۶

اور اپنے شاگردوں کے ایمان کے تحفظ کے لیے ان ترکیبوں کو کام میں لائے اس کا علم نیائے سوتر میں درج ہے جو حصول نجات کے لیے لازمی ہے[۱]

(صفحہ ۳۶۲)

اصول روح

دھورت چارواکوں نے روح کے وجود کا انکار کیا اور شعور اور حیات کو جسمانی تغیرات کی پیداوار سمجھا دوسرے چارواک جو سوشکشت چارواک کہلاتے ہیں جو روح کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں لیکن سمجھتے ہیں کہ وہ موت آنے پر فنا ہو جاتی ہے۔ بودھ بھی کسی مستقل ذات کے وجود کے قایل نہیں۔ اہل نیائے تمام معقولات مابعد الطبیعیات کو تسلیم کرتے ہیں وہ ایسے انتاج سے متفق ہیں جس کی تائید تجربے نے کی ہے وہ استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ شعور، لذت، آلام، ارادہ وغیرہ ہمارے جسم یا حواس سے متعلق نہیں ہیں اس لیے کوئی ایسا وجود ہونا چاہیے جس سے وہ متعلق ہوں ۳۶۳ وجود ذات نیائے کے نزدیک صرف شعور ذات کی بنا پر ثابت نہیں کیا جاتا جیسا کہ میمامسا کا خیال ہے کیونکہ نیائے تسلیم کرتا ہے کہ ایسے ادراک پر انحصار نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ ممکن ہے کہ وہ غلط ہو۔ یہ اکثر واقع ہوتا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ میں سفید یا سیاہ ہوں۔ لیکن یہ بدیہی ہے کہ ایسے ادراک پر انحصار نہیں ہو سکتا ہے اس لیے کہ ذات کا کوئی رنگ نہیں ہے اس لیے ہم بہ آسانی اپنے شعور ذات پر انحصار نہیں کر سکتے جس طرح کہ اس انتاج پر کہ ذات کو بطور اس وجود کے تسلیم کرنا چاہیے جس سے کہ شعور اور جذبہ وغیرہ متعلق ہیں جب کہ وہ ترتیب سے

---

[۱] دیکھو نیائے منجری صفحات ۵۸۶ تا ۶۵۹، اور ورودراج کی تارکک رکشا اور ملی ناتھ نش کنٹک

باب ۸

نتیجے کے طور پر پیدا کیے جاتے ہیں - آتما کی پیدائش کبھی تجربے میں نہیں ہوتی نہ وہ جسم کی طرح فنا ہوتی پائی گئی - پس روح ازلی ہے وہ کسی جزو بدن میں مقیم نہیں ہے وہ سب میں نفوذی ہے مثلاً وہ تمام مقامات میں بیک وقت (وبھو) موجود ہے جسم کے ساتھ نہیں چلتی، بلکہ ہر مقام پر ہر وقت موجود ہے اگرچہ آتما جسم سے الگ ہے تاہم اس کے افعال جسم میں دیکھے جاتے ہیں چونکہ وہ جسمانی اعضا کی ترتیب کی امداد سے ہوتے ہیں - اس لیے ذات میں فعل پیدا کیا جا سکتا ہے یا ظہور پا سکتا ہے - وہ خود غیر شعوری ہے اور شعور کو مناسب ترتیب سے حاصل کر سکتی ہے[۱]۔

بچے پیدائش کے وقت لذت کی علامتیں ظاہر کرتے ہیں جس کو مختلف انداز سے چہرے کے اندازوں سے ظاہر کرتے ہیں اور یہ صورت نہیں ہو سکتی سوائے اس کے کہ گزشتہ زندگیوں کی لذتوں و آلام کے سابقہ تجربے کا حافظہ ہو - علاوہ بریں غیر مساوی تقسیم لذات و آلام، کامیابی اور ناکامی ثابت کرتے ہیں کہ وہ اچھے بُرے مختلف اقسام فعل کی بنا پر ہیں جو لوگوں نے گزشتہ زندگیوں میں انجام دیے تھے پس عالم کی غیر مساوات کے وجوہ میں کرم کو بطور معین عنصر کے سمجھا جائے تو بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کو غیر ذمہ دارانہ بخت و اتفاق کے حوالے کر دیا جائے۔

ایشور اور نجات

(صفحہ ۳۶۲)

نیائے اختراج کی بنا پر ایشور کے وجود کو قایم کرنے کی تلاش میں ہیں - ہمیں معلوم ہے کہ جینی اہل سانکھیہ اور بودھ ایشور کے وجود سے منکر ہیں اور اس کے خلاف میں دلائل پیش کرتے ہیں نیائے ان کی تردید کرتا ہے اور

[۱] دیکھو نیائے منجری صفحہ ۴۳۲۔

باب ثبوت دیتا ہے کہ ایشور کا وجود سامانیتو درشٹ قسم کے استاج سے ثابت ہوتا ہے۔

۳۶۴ جینی اور دہریے مانتے ہیں کہ اگرچہ اشیائے عالم پیدا اور فنا ہوتی ہیں عالم بحیثیت کلی کبھی پیدا نہیں ہوا ہے اور وہ ہرگز معلول نہیں ہے اس کے مقابل میں نیائے کے نزدیک عالم بحیثیت کلی معلول ہے اور دوسرے معلول کی طرح ہے بہت سے ارضی تغیرات اور زمینوں کا پہاڑوں پر سے پھسلنا واقع ہوتا ہے اور ان تخریبی اعمال سے جو فطرت میں ہوتے ہیں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ عالم ازلی نہیں ہے بلکہ نتیجۂ تخلیق ہے اگر یہ بات دہریے نہیں مانتے تو وہ عالم کی ترتیب و نظم سے انکار نہیں کر سکتے اگر ان کا استدلال یہ ہے کہ واقعاً انسانی پیدائش کی ترتیب و نظم (گھڑا) اور عالم کی ترتیب و نظم کے مابین اختلاف ہے اس لیے عالم کی ترتیب و نظم سے یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے کہ عالم کو خالق نے پیدا کیا ہے اس لیے کہ یہ اسی قسم کی نظم و ترتیب ہے جو انسانی پیدائش میں ہوتی ہے کہ خالق یا پیدا کرنے والے کا مستخرج کیا جا سکے۔ نیائے کا جواب یہ ہے کہ "نظم و ترتیب" میں لزوم کو عام مفہوم میں لینا چاہیے اور "وجود خالق" نہ کہ "ترتیب و نظم" کی خاص صورتوں میں اس لیے کہ ہر خاص حالت ایک خاص ندرت سے موصوف ہے جو دوسرے مخصوص احوال سے مختلف ہے پس وہ آگ جو باورچی خانے میں ہے وہ جنگل کی آگ کے مماثل نہیں تاہم خاص انفرادی خصوصیات آتش کا خیال نہ کریں اور ہر مثال میں آگ اور دھویں کے لزوم کو عام طور پر غور کریں اس لیے یہاں ہم کو "وجود خالق" کے ساتھ "نظم و ترتیب" کے لزوم پر کلی طور سے غور کرنا چاہیے اگرچہ عالم کی ترتیب و نظم ان چیزوں سے الگ ہے جو انسان نے پیدا کی ہیں تاہم ایک استاج وجود خالق ناقابل ادخال نہیں ہے۔ یہ اعتراض کہ اب بھی ہم بہت سے معلول کا ادراک کرتے ہیں (جیسے درخت) جو روزانہ زمین سے بغیر خالق کے اگ رہے ہیں، قابل تسلیم نہیں اس لیے کہ وہ ہرگز ثابت نہیں کر سکتے کہ پودوں کو

باب۸ خالق نے پیدا نہیں کیا ہے لہذا یہ انتاج مسلم ہے کہ عالم کا ایک خالق ہے چونکہ وہ معلول ہے اور اپنی ترتیب میں خاص نظم رکھتا ہے ہر شے جو معلول ہے اور نظم و ترتیب رکھتی ہے وہ اپنا ایک خالق رکھتی ہے جیسے گھڑا۔ عالم بھی معلول ہے اور نظم و ترتیب رکھتا ہے پس عالم ایک خالق رکھتا ہے جس طرح
۳۶۵ کمھار واقف ہے کہ گھڑے کی تمام غایت کیا ہے جس کو وہ بناتا ہے۔ اسی طرح ایشور عالم کی تمام غایات سے واقف ہے پس وہ ہمہ بیں ہے۔ وہ ہمیشہ تمام اشیا سے واقف ہے اس کو یاد کی ضرورت نہیں وہ بغیر کسی باطنی حس (من وغیرہ) کی مداخلت کے تمام اشیا کا راست ادراک کرتا ہے۔ وہ ہمیشہ مسرور ہے۔ اس کا ارادہ ازلی ہے اور انسانوں کے کرم کے مطابق وہی ارادہ، موت کو پیدا کرتا ہے، عالم کو پیدا کرتا ہے اور اس طرح حفاظت کرتا ہے کہ ہر ایک انسان اپنے اعمال کے نتیجے حاصل کرے۔ چونکہ ہماری ذات جو خود بے جسم ہے اُس کی مرضی سے ہمارے جسم میں تغیرات کرتی ہے اور اس کے ذریعے خارجی عالم میں تغیر ہوتا ہے پس ایشور اپنے ارادے سے عالم پیدا کرتا ہے اگرچہ اُس کا جسم نہیں۔ بہرحال بعض کا خیال ہے کہ اگر جسم کا تلازم ایشور کے ساتھ لازمی ہے اس لیے کہ ہم اس کا تصور کر سکیں تو سالمات کو اس کا جسم متصور کیا جا سکتا ہے کہ جس طرح ہماری ذات کے ارادے سے جسم میں حرکت اور تغیر ہوتا ہے یونہی اُس کے ارادے سے سالمات میں تغیرات اور حرکات پیدا کیے جاتے ہیں[1]۔

اہل نیائے دوسرے ہندو فلسفے کے نظامات کے ساتھ یقین کرتے ہیں کہ عالم الم سے معمور ہے کہ چھوٹی چھوٹی خوشیاں قوت الم کی شدت کو زیادہ کر دیتی ہیں پس عاقل کے نزدیک ہر چیز الم ہے

[1] دیکھو نیائے منجری صفحات ۱۹۰ تا ۲۰۴، ایشور انومان پر رگھوناتھ شیرومنی اور اودین کی کسم آنجلی دیکھو۔

باب

(سردم دکھم ویویکینہ)۔پس عاقل اس قسم کی لذات حیات سے الفت نہ کرے گا جو مزید آلام تک ہم کو لے جاتی ہیں۔

عالم کی قید علم باطل (متھیاگیان) کی وجہ سے ہے جو اس پر مشتمل ہے کہ میں خیال کروں کہ وہ میری ذات ہے جو در اصل میری ذات نہیں ہے یعنی جسم، حواس، من، احساسات، علم، جب چھ پدارتھوں کا حقیقی علم اور نیائے کے مطابق ذرایع ثبوت (پرمان) اور معروض علم (پرمیہ) اور دوسری منطقی مقولات انتاج کا صحیح علم حاصل ہوجائے تو علم باطل فنا ہوجاتا ہے اور غلط علم دور ہوتا ہے ہمیشہ اس کے مخالف پر غور کرنے سے یعنی چیزوں کا صحیح اندازہ کرکے غور کرنا، پس جب کوئی لذت ہم کو للچائے ہم خیال کریں کہ یہ واقعی الم ہے ہم کو اس کے بارے میں صحیح علم پیدا ہوگا اور وہ ہمیں دوسری بار نہ للچا سکے گی۔ پس ہوتا یہ ہے کہ علم باطل کی فنا کے ساتھ ساتھ، دوسری چیزوں کے ساتھ ہماری الفت اور دشمنی اور ان کے بارے میں جہالت بھی فنا ہوتی ہے (ان کو مجموعی طور پر دوش بمقابل پتنجلی کے کلیش کہتے ہیں)۔

الفت کی فنا سے خواہشوں کی تکمیل کے افعال (پرورتی) فنا ہوتے ہیں اس کے ساتھ دوبارہ پیدایش فنا ہوتی ہے اور پھر الم بھی فنا ہوجاتا ہے بغیر علم باطل والفت وافعال، کرم کی قید پیدا نہیں ہوسکتی۔ جو جسم اور اس کے تجربات کو پیدا کرتا ہے۔ الم کا فنا ہونا نجات ہے جس میں ذات اپنی تمام کیفیات سے جدا ہوجاتی ہے (شعور، احساس، ارادہ) اور خود اپنی حالت سکون میں رہتی ہے۔ نیائے ویشیشک کے نزدیک مکتی کی حالت نہ خالص علم کی حالت ہے نہ آنند ہے بلکہ خالص حالت بے کیفی ہے جس میں ذات خود اپنی پاکیزگی میں رہتی ہے۔ مکتی کی اس مطلق بے الم سلبی حالت کو بعض وقت

باب۴ مطلق سرور (آنند) کی حالت کہا گیا ہے۔ اگرچہ واقعی مکتی کی حالت مسرت کی حالت نہیں ہو سکتی ہے وہ تو ذات کی غیر عملی حالت ہے۔ جو اپنی ابتدائی فطری خالص پاکیزگی میں ہے جو لذت و الم و علم اور ارادے وغیرہ سے بے نیاز ہے[1]

---

[1] نیائے منجری صفحات ۴۹۹ تا ۵۰۳۔

باب

نواں باب

(صفحہ ۳۶۷ تا ۴۰۵)

میماںسا فلسفہ[1]

تنقید بالموازنہ

۳۶۷ نیائے ویشیشک فلسفے نے تجربے کو خالص عقل سلیم کے نقطۂ نظر سے جانچا اور ایسے کسی وحدت وجود کے میلان کے تحت کوئی کام نہیں کیا کہ ہماری عقل سلیم کے تجربے کے آخری تصورات ابتدائی تصور کلی (جیسے سانکھیہ کی پرکرتی) سے پیدا ہوتے ہیں، زمان، مکان، عناصر اربعہ اور روح وغیرہ یہ ارتسام پیدا کرتے ہیں کہ وہ مستقل بالذات وجود یا جواہر ہیں۔ مادی چیزوں میں جس چیز کا بطور کیفیت ادراک ہوتا ہے جیسے کہ رنگ، ذائقہ وغیرہ، اس کے بارے میں خیال ہے کہ وہ ممیز اور جداگانہ وجود

[1] لفظ میماںسا کے معنی کے لیے چوتھا باب دیکھو۔

باب ۹ رکھتی ہیں لیکن وہ خود کو جواہر کے تعلق سے ظاہر کرتی ہیں پس فرض کیا گیا ہے کہ کرم یا فعل بھی جدا وجود ہے حتیٰ کہ کلی تصورات بھی بطور جداگانہ وجود متصور ہوتے ہیں۔ جو جواہر میں موجود ہیں علم (گیان) جو تمام چیزوں کو منور کرتا ہے اُس کی بابت بھی فرض کیا گیا ہے کہ جس طرح اور مادی اشیا کی کیفیات ہوتی ہیں وہ ایک کیفیت ہے جو روح سے تعلق رکھتی ہے۔ تعلیل پر بطور شرائط کی ترتیب کے نظر کی گئی ہے اصل علم کو اسی نوعیت سے جانچا گیا جس طرح دوسرے مادی واقعے کو جانچا جاتا ہے جس طرح بعض طبعی حالات کی ترتیب سے ایک گھڑا اور اُس کی کیفیات پیدا کی جاتی ہیں پس اسی طرح روح، نفس، حواس اور معروض حس کے ایسے اتصالات اور میل جول سے، علم (گیان) پیدا کیا جاتا ہے نیائے کے نزدیک روح ایک غیر متحرک اور غیر شعوری وجود ہے جس میں علم وغیرہ موجود ہے۔ دربیہ، گن، کرم اور سامانیہ کے درمیان نسبت کو بھی ایک جدا وجود تسلیم کرنا پڑتا ہے ورنہ مختلف وجود کسی اصولِ نسبت کے بغیر فلسفیانہ توجیہ دینے سے بالطبع قاصر رہیں گے۔

سانکھیہ نے اس اصول پر غور کیا جو لاتعداد حقایق کی تین قسموں پر مشتمل ہے جو اپنے اتحاد سے تمام جواہر، کیفیات اور افعال پیدا کرتے کا باعث سمجھے گئے کوئی امتیاز جواہر، کیفیات، افعال کے مابین تسلیم نہیں کیا گیا۔ اور یہ خیال کیا گیا کہ یہ مختلف تناسب میں تین قسم کے حقایق ۲۶۸ کے اتحاد کے کثیر پہلو ہیں۔ حقایق اپنے اندر مادہ، علم، ارادے، احساس کے نشو ونما کے اجزا رکھتے ہیں اور چونکہ حقایق کے اتحاد مسلسل متغیر ہوتے ہیں اس لیے مادے اور نفس کے جدید مظاہر ظاہر ہوتے ہیں، ترتیب کسی نئی چیز کو پیدا نہیں کرتی بلکہ اُس مظہر کو وقوع میں لاتی ہے جو اپنے علل میں ایک دوسری صورت میں پہلے سے موجود ہوتا ہے جس کو ہم بالعموم علم یا فکر کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ صرف مادی شے کی لطیف اور منور صورت ہے سانکھیہ کے نزدیک ایک ماورا وجود ہے جو بطور خالص شعور ہے اور یہ

خالص شعور ایک قسم کے ماورائی انعکاس یا اتصال کے ذریعے محض نیم شفاف فکری مادے کو انسان کے تجربے یا شعوری فکر میں بدل دیتا ہے۔

لیکن خالص ذات کا یہ مفروضہ جو دراصل علم سے ممیز و مختلف ہے جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے بمشکل سے ہمارے عام تجربے میں ثابت ہوسکتا ہے اس امر کی طرف نہایت قوی اور پرزور طریقے پر نیائے درشن نے اشارہ کیا ہے سانکھیہ نے بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی کہ ماورائی پرش کا وجود بطور تجربہ ثابت ہوسکتا ہے بلکہ اُس نے ماورائی ذات کے وجود کے مفروضے کی تائید اس لیے کی کہ ایک مستقل وجود بطور متعین معروض کی ضرورت تھی جس سے گزرنے والے احوال وابستہ ہوسکیں اور نیکی اور نجات کی جانب اخلاقی جد وجہد کے وجوہ پر اساس رکھیں۔ سانکھیہ نے پہلے تو فرض کیا کہ علم تغیر پذیر حقایق کا اتحاد ہے اور پھر خاص ضرورت کے طور پر پرش (خالص ماورائی شعور) کے اصول معینہ کو تسلیم کیا۔ ذات اس طرح ایک مفہوم کے لحاظ سے انتاج کیا ہوا ایک وجود ہے اور اس رخنے کو بند کرتا ہے جو شعور (بدھی) کی نامعقول تحلیل سے پیدا ہوگیا ہے اور جو غیر عقلی اور دائمی تغیر کے طور پر ہے نیائے بھی اس سے کچھ بہتر نہیں ہے کیونکہ اس نے ذات کو اس طریقے سے ثابت کیا کہ چونکہ علم موجود ہے اور یہ ایک کیفیت ہے اس لیے اس کو کسی جوہر میں موجود ہونا چاہیے۔ یہ مفروضہ دوسرے غیر تنقیدی مفروضے پر مبنی ہے کہ جواہر اور اعراض بالکل جدا ہیں اور یہ موخر الذکر کی فطرت ہے کہ اول الذکر میں رہیں۔ چونکہ علم ایک کیفیت ہے اسے ایک جوہر (دوسرے اعراض کے مماثل) درکار ہے جس میں وہ داخل رہے۔ ان میں سے کسی نے بھی ہماری عام فکر کی ذاتی شعوری نوعیت پر اپنی بنیاد نہیں رکھی۔ اور اس ذاتی شعوری فکر کی براہ راست تصدیق کی تقویت پر نتایج نہیں نکالے یقیناً یہ صحیح ہے کہ سانکھیہ نیائے کی یہ نسبت

باب۹

اس نقطۂ نظر پر قریب تر پہنچا لیکن انھوں نے محتویات علم اور اس کے جوہر کو اس طرح ناقابل تنسیخ طور پر جدا کیا ہے کہ کلیت فکر خطرے میں پڑ جاتی ہے اس طریقے پر جو بالکل عقل سلیم کے تجربے کے خلاف ہے اور جو فکر کے اس دُہرے عنصر کو ظاہر نہیں کرتا ہے بہر حال محتویات فکر اور اُس کے جوہر کا اتحاد ضروری تھا اور یہ بغیر اس کے نہیں ہو سکتا کہ اس کو بطور ایک عارضی تدبیر کے متصور کیا جائے یا ایک مطلق فریب سمجھا جائے جو ازل سے جاری ہے یہ مشکلات اس لیے پیدا ہوئیں کہ سانکھیہ ایسی فضا میں اُڑا جو عقل سلیم کے تجربے کے نور سے بالراست متصور نہ ہو سکیں لیکن نیائے کی حالت تو مابعد الطبیعیاتی حل کے طور پر اور بھی بدتر ہے کہ وہ کسی چیز کا ثبوت نہیں دینا چاہتا بلکہ صرف انتاجی نتائج کی جدول فراہم کر دیتا ہے جس کی جانچ تجربے سے نہیں ہو سکتی اور وہ یک طرفہ تنقیدی مفروضے پر مبنی ہے یہ غیر تنقیدی عقل سلیم کا تجربہ ہے کہ جواہر، اعراض، افعال سے مختلف ہیں اور موخر الذکر اول الذکر میں داخل ہیں تمام مابعد الطبیعیات کو اس نازک و کم زور تجربے پر منحصر کرنا گویا کسی عمارت کو کم زور بنیاد پر قایم کرنا ہے یہ ضروری تھا کہ کاشف ذات فکر کی اہمیت کو پیش پیش لایا جاتا، اس کی شہادت فراہم کی جاتی، اور اس پر اعتماد کیا جاتا اور اُس کے تصفیے کے موافق تجربے کا بیان پیش کیا جاتا پس مابعد الطبیعیات کی کوئی بھی توجیہ ہم کو مطمئن نہیں کر سکتی۔ جو خود شعوری فکر کے بلا واسطہ تعین کو نظر انداز کر دے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میمامسا کے نظام سے فلسفے کی تحریک کی جانب امداد پہنچے گی میمامسا سوتر جیمنی نے تصنیف کیے۔ اور اس کی شرح (بھاشیہ) شبر نے لکھی لیکن اس کی باقاعدہ تکمیل کمارل نے کی جو شنکر اچاریہ اعظم سے قبل ہوا ہے اور پھر پربھاکر نے جو کمارل کا شاگرد تھا۔

میمامسا ادب (۳۶۹)

یہ کہنا دشوار ہے کہ ہندوستان میں کس طرح عبادت سے متعلق قربانی کا نظام

باب ۹

براہمنوں میں ترقی پذیر ہوا۔ ایک بار یہ نظام قایم ہوا، رفتہ رفتہ کامل رسوم کے جال میں بڑھنے لگا، غالباً اس کی تفصیل پر وہتوں نے قلمبند کی۔ جب چند نسلیں گزر چکیں اور یگیہ ہندوستان کے بڑے بڑے علاقوں میں پھیل گئے اس طرح اس کی مکمل تفصیل نے ترقی پائی۔ قدیم قواعد اور ضوابط جمع ہونے لگے جیسی کہ روایت پہنچی۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ اس سے سمرتی ادب کی ابتدا ہوئی۔ یگیہ کی رسوم کی پیچیدگیوں کی وجہ سے مباحث اور احتمال عام ہوئے کہ اُن پر بحث کی جائے۔ ان کے بارے میں مختلف دائروں میں علما اور پروہتوں نے باقاعدہ عقلی معلومات کا آغاز کیا۔ ان سے میماسا کی ابتدا ہوئی (لغوی معنی عقلی تحقیق کی کوششیں) اور یہ ممکن ہے کہ اس خیال کے مختلف مذاہب ہوں جیمنی کے میماسا سوتر (جو ہمارے نزدیک میماسا کی بنیاد ہیں) ہی اس مذہب کی ایک جامع اور باقاعدہ تالیف ہے۔ یہ اس امر سے ظاہر ہے کہ اس میں اُن آرا کا حوالہ دیا جاتا ہے جو مختلف مسایل کے متعلق دوسرے اہل قلم نے اس سے قبل پیش کی ہیں اور جنھوں نے اس مضمون پر بحث کی ہے۔ یہ تصانیف اب دستیاب نہیں ہوتی ہیں اور ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس میں کتنا جز وجےمنی نے مستعار لیا ہے لیکن کسی قدر اعتماد کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے مذہب کی ایسی فاضلانہ تصنیف خیال کی گئی ہے کہ اس سے پیشتر کی تمام کوششوں میں بالاتر رہ کر آج تک باقی رہی جیمنی میماسا سوتر غالباً ۲۰۰ قم میں لکھے گئے۔ اور یہ میماسا نظام کی اصل کتاب ہے۔ مختلف اشخاص نے اس کی شرحیں لکھیں جیسے کہ بھرتری متر (شلوک وارتک کی نیائے رتناکر بیت دس میں اس کا حوالہ ہے)۔ بھوداس (پرتگیا سوتر ۶۳) ہری اور ایورش (شاستر دپیپکا) میں مذکور ہے: غالباً ان میں سے بعض شبر سے بھی قبل ہوئے ہیں جو مشہور شرح شبر بھاشیہ کا مصنف ہے۔ اس کا زمانہ بتانا بہت دشوار ہے۔ ڈاکٹر گنگا ناتھ جھا اس کا زمانہ ۵۷ قم میں بتاتے ہیں اور وہ بھی اس بیت کی شہادت پر جس میں بادشاہ وکرماتیہ کا ذکر ہے کہ وہ

۲۷۰

باب ۹

کشتری بیوی سے شبر سوامی کا بیٹا تھا۔ شبر کی یہی بھاشیہ متاخر میماسا تصانیف کی اساس قرار پائی۔ ایک نا معلوم شخص نے اس کی شرح لکھی جس کو پربھاکر نے وارتک کار کے نام سے منسوب کیا ہے اور کمارل نے "ورِتیکاہوِ" (جیسا وہ کہتے ہیں) کہہ کر حوالہ دیا ہے۔ ڈاکٹر گنگا ناتھ جھا کہتے ہیں کہ شبر بھاشیہ پر پربھاکر کی شرح برہتی اس وارتک کار کی تصنیف پر مبنی ہے۔ پربھاکر کی اس برہتی کی دوسری شرح ریجو ومِلا مصنفہ شالک ناتھ مشرا جس نے میماسا کی پربھاکر کی تعبیر کا ایک اور خلاصہ لکھا جو پرکرن پنچکا کہلاتی ہے۔ روایت ہے کہ پربھاکر (اکثر اس کا حوالہ نبندھ کار کے طور پر دیا گیا ہے) جس کی آرا کو اکثر "گرومت" کہا گیا ہے کمارل کا شاگرد تھا۔ کمارل بھٹ کے بارے میں روایۃً یقین کیا جاتا ہے کہ شنکر (۷۸۸ء) کا سینیر ہمعصر تھا جس نے اپنی مشہور مستقل تصنیف شبر بھاشیہ کی تفسیر

۳۷۱

تین جلدوں میں لکھی ہے جو کہلاتی ہیں شلوک وارتک (یہ شبر کی فلسفیانہ حصے سے بحث کرتی ہے جو کہ پہلی کتاب کے پہلے باب میں ہے جس کو ترک پاد کہتے ہیں)، تنتر وارتک (جو تیسری کتاب، دوسری کتاب اور پہلی کتاب کے باقی تین ابواب سے بحث کرتی ہے) اور ٹپ ٹیکا (باقی نو کتابوں کی مختصر تشریح پر مشتمل ہے[1]) کمارل کے متاخر تابعین نے اس کو بھٹ پاد اور وارتک کار کے نام سے یاد کیا ہے۔ دوسرا مشہور اور معروف میماسا کا فاضل اور کمارل کا پیرو منڈن مشر تھا جو وِدھی وِویک، میماسا نوکرمنی کا مصنف اور تنتر وارتک کا شارح تھا۔ جس کو بعد میں شنکر نے ویدانت کا طرفدار بنا لیا تھا۔ پارتھ سارتھی مشر (تقریباً ۹۰۰ء) نے کمارل کی تقلید کرتے ہوئے شاستر دیپکا، تنتر رتن اور نیائے رتن مالا لکھیں۔ کمارل کے بہت سے دوسرے تابعین میں سے

[1] مہامہو پادھیہ ہرپرشاد شاستری اپنی چھہ بودھی نیائے مقالات کی تمہید میں کہتے ہیں کہ کمارل شنکر سے دو نسل پہلے ہوا ہے۔

سوچرت مشر مصنف کاشیدکا، سومیشور مصنف نیائے سدمعا کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ رام کرشن بھٹ نے شاستر دیپکا کے ترک پاد کی بہترین شرح لکھی جو یکتی سینیہہ پوریتی سدھانت چندریکا کہلاتی ہے۔ اور سومناتھ نے شاستر دیپکا کے باقی ابواب پر ایک کتاب میوکھ مالکا لکھی میمامسا کی دوسری اہم موجودہ تصانیف بھی قابل ذکر ہیں جیسے مادھو کی نیائے مالا وِستر شنکر بھٹ کی سبودھنی اور میمامسا بال پرکاش، واچسپتی مشر کی نیائے کنیکا کرشن یجوں کی میمامسا پری بھاشا، اننت دیو کی میمامسا نیائے پرکاش اور گاگا بھٹ کی بھٹ چنتامنی جن کا یہاں ذکر کیا گیا ہے ان میں سے بہت سی کتابوں سے اس باب کے لکھنے میں مدد لی گئی ہے، درحقیقت ایک ہندو کے لیے میمامسا ادب کی بیحد اہمیت ہے کیونکہ نہ صرف ویدک فرائض اس کے اصولوں کے مطابق انجام دیے جاتے ہیں بلکہ سمرتی کا ادب بھی جو ہندوؤں کے روزمرہ کے فرائض، رسوم تقاریب اور مراسم کو منظم کرتا ہے آجکل بھی ایسی تشریح اور رہنمائی میمامسا کے ادب سے حاصل کرتا ہے۔ سمرتیوں کی قانونی حیثیت جو وراثت، جائداد، حقوق تبنیت وغیرہ پر مشتمل ہے اور جو ہندوؤں کی سماجی زندگی کی رہبری برطانوی حکومت میں بھی کرتی ہے اس کی بھی تشریح میمامسا کے اصولوں کے مطابق ہوئی ہے۔ ویدانت فلسفے سے اس کا تعلق مختصر طور پر اگلے باب میں بیان ہوگا نیائے ویشیشک فلسفے سے اس کے تعلقات اس باب میں مختلف موقعوں پر بیان کیے گئے ہیں اور تمام اہم مضامین کے متعلق وہ آرا جو میمامسا کے دو مذاہب پربھاکر اور کمارل نے صراحت سے بیان کیے ہیں اُن کو بھی ظاہر کیا گیا ہے بہر حال متاخر زمانے میں پربھاکر کی آرا کی پیروی کے لیے بہت سے تابعین نہ مل سکے لیکن اس کی زندگی میں کمارل اس کو بڑا قوی مدمقابل سمجھتا تھا۔[1] کمارل اور

[1] ایک قصہ مشہور ہے کہ کمارل پربھاکر کو اپنی طرف نہ کر سکنے کے باعث اُس نے ایک چال چلی

باب ۹ پربھاکر کے بعد میمامسا فلسفے میں مشکل سے کوئی نیا اضافہ ہوا ہے میمامسا سوتر یگیوں سے متعلق ویدوں کے اصل الفاظ کے بارے میں تعبیر کے اصولوں سے بحث کرتے ہیں۔ ان سوتروں سے فلسفے کا مواد بہت کم حاصل ہو سکتا ہے شبر کے معلومات بھی کم زور اور مبہم ہیں۔ وارتک کار کی آرا ان حوالوں سے جمع کی جا سکتی ہیں جو کمارل اور پربھاکر نے دی ہیں ہم کو معلوم ہے کہ میمامسا فلسفہ سابقہ آرا پر مشتمل ہے اور ان کے بعد اس میں ترقی نہیں ہوئی اور وہ تصانیف جو بعد میں لکھی گئیں وہ شرح کی حیثیت رکھتی ہیں میرا علم نہیں ہے کہ انگریزی میں کوئی کتاب میمامسا پر لکھی گئی ہو البتہ ڈاکٹر گنگا ناتھ جھا کی بہترین کتاب پربھاکر میمامسا پر ہے جس کا میں نے اکثر حوالہ دیا ہے۔

نیائے کا پرتہ پرامانیہ کا اصول اور میمامسا کا (صفحہ ۲۷۲)

سوتہ پرامانیہ کا اصول

علم کی ذاتی صداقت کا اصول (سوتہ پرامانیہ) وہ اساس ہے جس پر میمامسا کے فلسفے کی بنیاد رکھی گئی ہے صحت سے مراد تصدیق حقیقت ہے۔ میمامسا فلسفے کے نزدیک تمام علم بجز یاد رکھنے یا یاد کے فعل (سمرتی) کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ اور بہانہ کیا کہ وہ مر گیا اس کے شاگردوں نے پربھاکر سے دریافت کیا آیا میت کے رسوم کمارل کے نقطۂ نظر سے کی جائیں یا پربھاکر کے؛ تو اس نے کہا کہ میری رائیں غلط تھیں میں کمارل پر اعتراضات اس کو جوش میں لانے کے لیے کرتا تھا در اصل کمارل کی آرا صحیح ہیں، تو وہ یہ سن کر اٹھ بیٹھا کہ پربھاکر کو شکست ہوئی تو اس نے پھر جواب دیا کہ جب تک کمارل زندہ تھا اس وقت تک تو شکست نہیں دے سکا لیکن اس قصے کی تاریخی اہمیت نہیں ہے۔

باب ۹

بذات خود صحیح ہے۔ اس لیے کہ وہ خود اپنی حقیقت کی تصدیق کرتا ہے، وہ اپنی صحت کا انحصار نہ کسی دوسری خارجی شرط پر رکھتا ہے نہ کسی دوسرے علم پر۔ لیکن نیائے کے نزدیک علم کی ذاتی صحت ایسا سوال ہے کہ اُس کی تشریح ہونی چاہیے۔ یہ صحیح ہے کہ چند شرائط کے تحت علم کا کچھ حصہ خود ہمارے باطن میں پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہنے سے کیا مراد ہے کہ خود علم اپنی حقیقت کا ثبوت ہے۔ جب ہم کسی چیز کو نیلی دیکھتے ہیں تو وہ راست بصری اتصال کا نتیجہ ہوتی ہے یہ بصری اتصال تصدیق نہیں کرسکتا کہ پیدا شدہ علم صحیح ہے چونکہ بصری اتصال اُس علم سے متعلق ہے جس کی وہ شرط ہے۔ ۳۷۳ علاوہ بریں علم ذہنی معاملہ ہے وہ کس طرح اپنی معروضی صداقت کے استحضار کی تصدیق کرسکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر میرا ادراک "نیلی چیز" کس طرح ذمہ داری لے سکتا ہے کہ جو کچھ موضوع کے طور پر ادراک ہوا ہے وہ واقعاً معروض کی حیثیت سے بھی ویسا ہی ہے۔ جب مجھے کسی چیز کا ادراک بطور نیلے کے ہو تو ہم کو ایسا کوئی ادراک نہیں ہوتا کہ جو کچھ ہم نے نیلے کے طور پر ادراک کیا ہے وہ واقعی ویسا ہی ہے لہذا علم کی ذاتی صحت کی تصدیق یا تائید کسی ادراک سے نہیں ہوتی ہم کو صرف یہ یقین ہوسکتا ہے کہ علم کو ادراکی فعل نے پیدا کیا ہے لیکن خود علم میں کوئی ایسی چیز یا اس کے ظہوری معروض میں نہیں ہے کہ ہم یہ استناج کرسکیں کہ ادراک بحیثیت معروض جایز یا صحیح ہے اگر علم کی پیدائش اپنی صحت کی تصدیق کرے تو نہ عدم صحت ہوگی نہ التباسی علم ہوگا اور ادراک کی پیروی کرتے ہوئے ہم کو سراب سے بھی رنج نہ ہوگا لیکن ہم کو اکثر اپنے ادراک میں مایوس ہونا پڑتا ہے اس سے ثابت ہے کہ جب ہم ادراک کی صورتوں کی عملاً پیروی کرتے ہیں تو اُس کی صحت کم وبیش غیر معین ہوتی ہے۔ جس کی تحقیق صرف ادراک کی مماثلت سے ہوسکتی ہے جس کو ہم بعد میں عملی تجربے میں پاتے ہیں اگر ہر علم کا حصہ چند علتی ترتیب کا نتیجہ ہے اور اس طرح یہ اپنے ظہور کے لیے اس پر مبنی ہے۔ پس نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کسی اور چیز پر منحصر ہوئے بغیر پیدا ہوں، علم کی صحت کے بارے میں کچھ کہنا بے معنی ہے اس لیے کہ ہمیشہ صحت ہماری خواہش

باب ۹ اور کوشش کی معروضی تحقیق کا حوالہ دیتی ہے جو ہمارے علم کے مطابق مستخرج ہوتے ہیں لوگ اپنا علم غیر صحیح صرف اُس وقت کہتے ہیں جب اس کے مطابق عمل شروع کرتے ہیں تو اُن کو مایوس ہونا پڑتا ہے۔ سراب کا ادراک غیر صحیح ہے جو ہمارے ادراک کے مطابق شروع ہوتا ہے لیکن ہم وہاں کوئی ایسی چیز نہیں پاتے جو پانی کے اغراض کو پورا کرتی ہو۔ (مثلاً پینا، نہانا وغیرہ) پس حصول صحت یا صداقت علم درحقیقت عملی تجربے کے ذریعے معروض کے حاصل ہونے میں ہے جس سے ہمارے اغراض کی تکمیل ہوتی ہے (ارتھ کری یاگیان یا پھل گیان) جس طرح ادراک یا علم نے ان کو مدرک کے سامنے مستحضر کیا ہو۔ پس علم کی کوئی ذاتی صحت (سوتہ پرامانیہ) نہیں ہے لیکن صحت سمواد یا تجربے کے معروضی واقعات کی موافقت سے متحقق ہوتی ہے[1]۔

یہ آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے کہ نیائے کا اعتراض اس قیاس پر مبنی ہے کہ علم چند معروضی ترتیب کی شرائط سے پیدا ہوتا ہے اور اس علم کو صرف معروضی واقعات کی موافقت سے جانچا جا سکتا ہے لیکن یہ نظریہ علم محض قیاس ہے اس لیے کہ اس کا تجربہ نہیں ہو سکتا کہ علم ترتیب کا نتیجہ ہے، ہم بوقت ادراک فوراً چند معروضی چیزوں سے واقف ہو جاتے ہیں علم ہم کو معروضی عالم کے واقعات ظاہر کرتا ہے اور اس امر کا تجربہ ہمیشہ ہمیں ہوتا ہے لیکن یہ کہ معروضی کائنات ہم میں علم پیدا کرتی ہے یہ تو محض ایک مفروضہ ہے جو بہ مشکل تجربے سے ثابت ہو سکتا ہے، یہ علم کی بڑی خصوصیت ہے کہ تمام دوسری چیزوں کا انکشاف کرتا ہے وہ عالم کے کسی دوسرے مظہر کے مثل نہیں ہے جب ہم کہہ سکیں کہ ہم میں علم خارجی ترتیب کی وجہ سے پیدا ہوا ہے تو یہ رائے برعکس ہے جس کی واجبیت کو تجربے نے تسلیم نہیں کیا ہے علم صرف معروضی مظاہر کی تصویر اُتارتا ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ علم ان مظاہر سے پیدا ہوا ہے۔ یہ محض ایک نظریہ ہے جو تعلیل کے

(حاشیہ: ۳۷۰)

[1] نیائے منجری صفحات ۱۶۰ تا ۱۷۳۔

باب ۹

کلی تصور کو علم پر منطبق کرتا ہے اور یہ بدیہی طور پر غیر واجبی ہے۔ علم دوسرے مظاہر کی طرح نہیں ہے اس لیے کہ وہ ان سے برتر ہے ان کی تعبیر اور ان کو منور کرتا ہے۔ چیزوں میں صحت نہیں ہے اس لیے کہ اطلاق حقیقت صرف علم پر ہوتا ہے جس کو ہم عملی تجربے کے واقعات کے مطابق پایا جانا کہتے ہیں وہ صرف گزشتہ علم اور نئے علم کی موافقت ہے اس لیے کہ معروضی واقعات راست ادراک نہیں ہوتے وہ صرف علم کی شہادت پر قابل قبول ہیں ان کی تصدیق کوئی دوسری چیز نہیں کر سکتی ان کی تصدیق تو صرف علم کر سکتا ہے درحقیقت مختلف قسم کے علم مختلف قسم کی چیزوں کو پیدا کر سکتے ہیں لیکن یہ موخر الذکر اول الذکر کو اس وجہ سے پیدا نہیں کرتے کہ کبھی اس کا تجربہ نہیں ہوا۔ ہم کسی معروضی واقعے سے واقف نہیں ہیں کہ وہ علم سے قبل منکشف ہوا ہو۔ سوال یہ ہے کہ کیوں علم مختلف قسم کے ظہور پیدا کرتا ہے واقعی ہم کہہ سکتے ہیں کہ تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ علم معروضی واقعات کو ظاہر کرتا ہے۔ ظہور علم کسی معروض کے ادراک پر مبنی نہیں ہے اس لیے کہ تمام معروضی واقعات اپنے ظہور و تنویر کے لیے اس پر مبنی ہیں یہی تو علم اور اُس کی اپنی پیداوار (اُت پت تی) کی ذاتی صحت (سوتہ پرامانیہ) کہلاتی ہے۔ علم کے ظہور سے چیزیں منکشف ہوتی ہیں۔ کوئی درمیانی واسطہ نمود علم اور ظہور اشیا میں نہیں ہے جس پر علم کا انحصار ہو کہ وہ اپنے فعل ظہور و تنویر کے لیے منحصر ہو جو اُن کو پیدا کرتا ہے پس علم اپنے ظہور کے لیے کسی دوسری چیز بلکہ خود اپنے فعل پر بھی مبنی نہیں ہے (سوکاریہ کرن سوتہ پرامانیم گیانسیہ) جب علم ہوتا ہے تو اُس کے ساتھ یہ ارتسام ہوتا ہے کہ وہ یقینی اور صحیح ہے اور ہم بالطبع مستعدی سے اُس کی ہدایت کے عمل (پرورت تی) کو انجام دیتے ہیں۔ ہمارے ذہن میں علم کے ظہور کے وقت کوئی تذبذب علم کی صحت کے بارے میں نہیں ہوتا ہے لیکن جونہی علم ظاہر ہوتا ہے وہ اپنے ساتھ یقین، ظہور، حضوری یا فعل بھی رکھتا ہے لیکن التباسی ادراک کی صورت میں دوسرے ادراک وقوف پیدا ہوتے ہیں جن کے ساتھ یہ تصور ہوتا ہے کہ علم صحیح نہیں ہے پس اگرچہ

۳۷۵

کسی عدم صحت علم کے بعد کے تجربے سے ظاہر ہوتی ہے اور جس کو ہم اپنے سابقہ علم کی بنا پر مسترد کر دیتے ہیں لیکن جب علم پہلے خود ظہور پائے تو وہ اپنے ساتھ تیقن کا ایقان رکھتا ہے جو ہم کو اُس کے اظہار کے مطابق کام کرنے پر جوش دلاتا ہے، جب کوئی شخص علم کے مطابق کام کرتا ہے وہ اُس پر یقین کرتا ہے کہ اس کا علم صحیح ہے نہ کہ وہ مجہول یا غیر یقینی طریقۂ نفس ہے۔ پس میماسا کا یہی منشا ہے جبکہ وہ کہتا ہے کہ علم کی صحت اُس کے ظہور کے ساتھ ہی معلوم ہوتی ہے اگرچہ اس کی عدم صحت تجربۂ مابعد یا دوسرے مبادی سے مستخرج کی جائے۔ (گیانسیہ پرامانیم سوتہ اپراماینم پرتہ)۔ علم محصلہ غیر صحیح ثابت ہو سکتا ہے جب کہ بعد میں متناقضہ تجربہ (بادھک گیان) ہوتا ہے یا ہمارے آلات وغیرہ خراب یا ناقص معلوم ہوتے ہیں (کرن دوش گیان)۔ انھی کی وجہ سے جو علم صحیح معلوم ہوتا ہے وہ غیر صحیح ہو جاتا ہے جب کہ ہم کافی ضروری توجہ کریں اور ہم کو وہ معلوم نہ ہوں تو ہم خیال کرتے ہیں کہ وہ موجود نہیں ہیں پس علم کی صحت جس کی تصدیق اُس کی پیدائش کے وقت ہو اس پر غیر ضروری طور پر شک نہ کیا جانا چاہیے خصوصاً متاخر زمانے میں جب کہ ہم کو بعد تحقیق نہیں معلوم ہوتا کہ کوئی نقص اس کے مفہوم میں یا کوئی تناقض اس میں ہے۔ حافظے کے سوائے تمام علم کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ بالعموم وہ صحیح خود مستقل ہے تا وقتیکہ وہ بعد میں غیر صحیح نہ قرار دیا جائے حافظہ اس سے اس لیے خارج ہے کہ یا وہ کا مظہر تجربۂ گزشتہ پر اور اُس کے وجودی مخفی ارتسام پر مبنی ہے پس ہم اس کے بارے میں خیال نہیں کر سکتے کہ وہ خود اپنے آپ پیدا ہوا ہے۔

ادراک میں حسی آلات کا مقام

(صفحہ ۳۷۵)

ہم نے ابھی کہا ہے کہ علم خود پیدا ہوتا ہے اور وہ حسی اتصال سے

پیدا نہیں کیا جاتا اگر ایسی صورت ہو تو اختلاف ادراک کی تشریح نہ ہو سکے گی
لیکن نیائے فلسفہ واقعی تمام ادراک کو مختلف حسی آلات کے اساس پر
تشریح کرتا ہے۔ غالباً اہل میمامسا ایسی اہم بات پر خاموش نہیں رہ سکتے پس
انھوں نے نیائے کی رائے کے حسی اتصال کو ظہور علم کے لیے شرط کو
تھوڑے تغیر سے قبول کر لیا۔ اور اپنا اصول سوتہ پرامانیہ بھی مانتے رہے۔
یہ نہیں معلوم ہوتا کہ وہ دونوں مختلف اصول پیدائش علم کے مابین تصادم
سے واقف تھے۔ بدیہی طور پر یہ نقطۂ نظر جس سے انھوں نے غور کیا کہ
یہ واقعہ کہ حواس اور اُن کے اتصال جن سے چیزوں کا ادراک ہوتا ہے۔
ہمارے نزدیک صرف ایک امر انتاج ہے، پیدائش علم میں اُن کے افعال
بوقت ظہور علم کبھی تجربے میں نہیں آتے۔ لیکن جب علم پیدا ہوتا ہے تو ہم
استدلال کرتے ہیں کہ کچھ حاسوں نے ضرور کچھ کام انجام دیا ہے صرف وہ مثال
جس میں کہ علم اور کسی چیز پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ وہ وہی حالت ہے جس میں کوئی
علم گزشتہ تجربے یا علم پر منحصر ہوتا ہے جیسے کہ حافظے کی حالت ہے دوسری صورتوں میں جس کسی
چیز پر پیدائش علم کا انحصار ہوتا ہے وہ محسوس نہیں ہوتا کیونکہ مادی ترکیبیں
جو علم کی شرط ہوتی ہیں وہ ظہور علم کے پیشتر کام کرتی ہوئی محسوس نہیں ہوتیں
بلکہ وہ بعد میں علم کی نوعیت اور خصوصیت کے مطابق منتج ہوتی ہیں ہمیشہ ہم
اپنے علم کا آغاز بلاواسطہ تجربے سے کرتے ہیں جس سے ہم بعد میں چل کر اس کی
نسبت سے معروضی واقعات کی نوعیت اور عمل تک آگے بڑھ سکتے ہیں پس
صورت حال یہ ہے کہ گو بعد میں چل کر معروضات سے حواس کا اتصال ایک
شرط عاید کرنے والا عنصر خیال کیا جا سکے۔ تاہم ظہور علم اور اُس کی صحت کے متعلق
ہمارا تصور، ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ اصلی، غیر مشتق، بلاواسطہ اور براہ راست ہے۔
پربھاکر ایک خاکا دینا ہے کہ کس طرح حواس کا وجود منتج کیا جائے اس
لحاظ سے ہمارے وقوف کے معروضات وہ مظاہر ہیں جو سب کے سب
یکساں نہیں ہیں اور ایک ہی طریقے پر ہمیشہ واقع نہیں ہوتے اس لیے کہ یہ
مختلف موقعوں پر بعید مختلف ہوتے ہیں۔ یقیناً وقوف روح میں واقع ہوتا ہے

باب ۹ — ۳۷۷

جس کو مادی علت (سمواعی کارن) کہہ سکتے ہیں لیکن چند حرکات اور دوسرے خاص تلازمات (اسمواعی کارن) کی ضرورت ہے جو اس کو یا اُس خاص وقوف کو پیدا کر سکیں۔ غیر مادی علل یا تو مادی علت کی علت میں موجود ہوتی ہیں (مثلاً ایک سفید کپڑے کو رنگنے کی مثال میں تاگے کا رنگ جو کپڑے کے رنگ کی علت ہے وہ تاگے میں موجود ہے جو کپڑے کی مادی علت ہوتی ہے) یا خود مادی علت میں (مثلاً ایک مادے میں آگ کے اتصال سے ایک نئی قسم کی بو پیدا کی جائے تو یہ اتصال جو بو کی غیر مادی علت ہے خود مادّے میں موجود ہے جس کو آگ پر رکھا گیا اور جس میں بو پیدا ہوئی ہے) روح ازلی ہے اس کی کوئی علت نہیں ہے اور یہ فرض کرنا چاہیے کہ غیر مادی علت جو ظہور وقوف کے لیے درکار ہے روح میں ہونی چاہیے۔ لہٰذا وہ ایک کیفیت ہوگی اور پھر نیائے کے نتائج کو قبول کرتے ہوئے ہم جانتے ہیں کہ کسی ازلی چیز میں کیفیت کا پیدا ہونا دوسرے جواہر کے اتصال سے ہوتا ہے اور چونکہ وقوف روح کی اکتسابی کیفیت ہے تو ایسے جواہر کے اتصال کی بالطبع ضرورت ہوگی اور چونکہ کسی چیز سے ثابت نہیں ہوتا کہ ایسے جواہر جو دوسرے جواہر میں داخل ہیں اُن کو بھی ازلی تسلیم کیا جائے دائمی جوہر تین ہیں زمان، مکان اور سالمات، لیکن چونکہ زمان اور مکان سب میں نفوذ کیے ہوئے ہیں۔ اس لیے روح ہمیشہ اُن سے اتصال رکھتی ہے پس مختلف وقوف کے عارضی ظہور کی تشریح ان کے اتصال سے نہیں ہو سکتی۔ یہ اتصال کسی قسم کا سالمہ ہوگا جو جسم میں ہو جس میں آگاہ روحوں نے روح پھونک دی ہو۔ ایسے سالمے کو من (نفس) کہہ سکتے ہیں۔ یہ من خود اکیلا وقوف، لذت و الم، خواہش، نفرت اور جد وجہد کو پیدا کرتا ہے۔ من خود ایسی کیفیت سے معرا ہے جیسے رنگ اور بو وغیرہ، اور اس لیے روح کو ان کیفیات کے تجربے یا وقوف کا طرف نہیں لے جا سکتا۔ پس وہ خود دوسرے آلات کا محتاج ہے جو ان کیفیات سے متصف ہوں۔ رنگ کے وقوف کے لیے نفس کو ایسے آلے کی امداد کی ضرورت ہوگی جس کا رنگ خاص کیفیت ہو، اور بو کے وقوف کے لیے ایسے

باب ۹

آلے کی جو بو کی خصوصیت رکھتا ہو اور اسی طرح لمس، ذائقہ، بصر وغیرہ ہم جانتے ہیں کہ وہ آلہ جس کی امتیازی شکل رنگ کا ادراک ہے۔ اُس کو تیج اور روشنی سے مرکب ہونا چاہیے اس لیے کہ رنگ روشنی کی خصوصیت ہے اور اُس سے حسی آلے یعنی آنکھ کا وجود ثابت ہے جو رنگ کی آگاہی کے لیے ہے، اسی طرح خاکی آلہ (بو کا حسی آلہ)، آبی آلہ (ذائقے کا حسی آلہ)، آکاشی آلہ (آواز کا حسی آلہ)، ہوائی آلہ (لمس کا حسی آلہ) ثابت کیے جا سکتے ہیں لیکن من کے بغیر یہ آلات کسی کام کے نہیں ہیں، چار ضروری اتصال کو تسلیم کرنا لازمی ہے (۱) اشیا سے حسی آلات کا اتصال (۲) اشیا کی کیفیات سے حسی آلات کا اتصال (۳) حسی آلات سے من کا اتصال (۴) روح سے من کا اتصال۔ ادراک کے معروض تین قسم کے ہیں۔ (۱) جواہر (۲) کیفیات (۳) جاتی یا جنس۔ مادی جواہر بڑی مقداروں میں خاک، آگ، ہوا اور پانی کے لمسی معروض ہیں (اس لیے کہ لطیف سالماتی حالت میں اُن کا ادراک نہیں ہو سکتا) رنگ، ذائقہ، بو، لمس، عدد، ابعاد، جدائی، اتصال، انفصال، ماقبل مابعد، لذت اور الم، خواہش، نفرت اور کوشش یہ سب کیفیات ہیں[۱]۔

۳۷۸

آخر میں یہ کہنا بے موقع نہیں ہے کہ کمارل بھٹ حواس کی نوعیت اور معروضات سے حواس کے اتصال کے بارے میں مذبذب ہے وہ کہتا ہے کہ حواس کے بارے میں خیال کیا جا سکتا ہے کہ وہ یا تو بطور چند مقررہ کام پورا کرنے کے ہیں یا کوئی فعلیت ہیں یا وہ وجود ہیں جو چیزوں کے ظاہر کرنے کی استعداد رکھتے ہیں گو اُن سے حقیقی اتصال نہ ہوا ہو یا وہ وجود ہیں جو اپنے معروضات سے واقعی اتصال میں آتی ہوں[۲]۔ وہ اس آخری رائے کو زیادہ

---

[۱] دیکھو پرکرن پنچکا صفحہ ۵۲ وغیرہ اور ڈاکٹر گنگا ناتھ جھا کی کتاب پربھاکر میماسا صفحہ ۵۳ وغیرہ۔

[۲] شلوک وارتک دیکھو پرتیکش سوتر ۴۰ وغیرہ اور اس پر نیائے رتناکر۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ سانکھیہ اور یوگ نیائے کی طرح یہ خیال نہیں کرتے کہ حواس واقعاً معروض سے اتصال رکھتے ہیں (پراپیہ کارتو) بلکہ تسلیم کیا کہ ایک خاص قسم کا مقررہ کام (ورتی) ہے جس کے اثر سے حواس بعید ترین چیزوں کو بھی گرفت میں لا سکتے ہیں جیسے کہ سورج اور ستارے۔

باب ۹ اطمینان بخش سمجھ کر ترجیح دیتا ہے۔

غیر معین اور معین ادراک

(صفحہ ۳۷۸)

دو قسم کے ادراک دو منزلوں میں ہیں۔ پہلی منزل نرویکلپ (غیر معینہ) اور دوسری سویکلپ (معین) کہلاتی ہے کسی شئے کا نرویکلپ ادراک وہ ادراک ہے جو حواس اور اُس کے معروض کے تلازم کے پہلے لمحے میں ہوتا ہے۔ پس کمارل کہتا ہے کہ پہلی بار جو وقوف ہوتا ہے وہ محض آلوچن یا بالکل سادہ ادراک ہوتا ہے اور غیر معین کہلاتا ہے جس کا تعلق خود شے کے ساتھ بالکل سادہ ہوتا ہے اور ان وقوف کے مانند ہوتا ہے جو نومولود بچہ اپنے اردگرد کی چیزوں کے متعلق رکھتا ہے۔ ایسے وقوف میں شعور کے سامنے نہ کوئی جنس ہوتی ہے نہ فصل۔ صرف اس فرد کا وجود ہوتا ہے جس میں یہ دونوں موجود ہوتے ہیں۔ غیر معین ادراک کی یہ رائے ایک مفہوم کے لحاظ سے بودھوں کی رائے سے مماثل ہے جو اُس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ محض ایک خاص انفرادیت (سولکشن) ہے اور اسی کو ادراک میں صرف صحیح عنصر قرار دیتے ہیں اور باقی سب کو تصوری دھوکا سمجھتے ہیں۔ لیکن کمارل اور پربھاکر کے نزدیک ۳۷۹ جنس اور فصل کا ادراک غیر معین منزل میں ہوتا ہے لیکن یہ ہم کو معلوم نہیں ہوتے اس لیے کہ ہم کو وہ دوسری چیزیں یاد نہیں ہوتیں جن کے تعلق یا تقابل سے ادراک خود کو بطور جنس یا فصل بتائے۔ کسی چیز کا بطور فرد وقوف اسی وقت

بقیۂ حاشیہ صفحہ گزشتہ یہ حس کا مقررہ کام ہے جو کہ معروض تک پہنچتا ہے۔ ورتی کی اس نوعیت کی مزید واضح طور پر تشریح نہیں کی گئی اور پارتھ سارتھی اس پر اعتراض کرتا ہے کہ یہ بالکل مختلف مقولہ (تتوانتر) ہے۔

باب ۹

ہو سکتا ہے جبکہ دوسری چیزوں سے اس کا مقابلہ کیا جائے جن سے وہ
چند معین خصوصیات میں مختلف ہوتی ہے اس کا تصور ہو سکتا ہے
وہ کلی سے متعلق ہوتی ہے جبکہ وہ چند خاص صورتوں سے وابستہ ہو
جو دوسری چیزوں میں مشترک ہوں پس ہم دیکھتے ہیں کہ دوسری چیزیں
شعور کے سامنے بذریعۂ حافظہ نہیں آتی ہیں۔ ادراک کا تصور غیر معین منزل
پر نہیں ہو سکتا ہے۔ فرد کلی سے تعلق رکھتا ہے اگرچہ مبادی شے کی
خصوصیت بطور جنس و فصل کا بطور غیر معین منزل کے ادراک ہوتا ہے[1]
جب تک دوسری چیزیں یاد نہ رکھی جائیں یہ مبادی مناسب طور پر ظہور
نہیں پا سکتے پس شے کا ادراک اپنی پہلی منزل میں غیر معین ہوتا ہے دوسری
منزل پر ذات گزشتہ ارتسام کے ذریعے حال کے ادراک کو
بہ تعلق ادراک سابقہ پیش کرتی ہے اور اس کی بیسرت کو متحقق کرتی ہے
جو اُس کے کلی اور جزوی ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ
غیر معین اور معین ادراک کا فرق یہ ہے کہ موخر الذکر صورت میں دوسری
چیزوں کی یاد داخل ہوتی ہے لیکن معین ادراک میں
حافظے کا یہ تلازم حافظے کے دوسرے معروض کو بتلاتا ہے
نہ کہ خود ادراک کو۔ یہ بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ اگرچہ
معین ادراک غیر معین ادراک پر مبنی ہے تاہم
اول الذکر ایسے چند اجزا کا خیال کرتا ہے جو غیر معین
ادراک میں داخل نہیں ہوتے ہیں اُس کو
صحیح و قوف سمجھنا چاہیے۔ کمارل اور پربھاکر اس
امر کے متعلق متفق ہیں کہ غیر معین اور معین ادراک صحیح ہیں[2]

---

[1] اس کا تقابل ویشیشک نقطۂ نظر سے کرو جس کی تعبیر شریدھر نے کی ہے۔
[2] دیکھو پرکرن پن چکا اور شاستر دیپکا۔

باب ۹

علم الوجود کے چند مسایل جن کا تعلق اصول ادراک سے ہے

شئے مدرکہ کی جنس (جاتی) کا ادراک دوسری چیزوں کی نسبت سے کرتا ہی معین وغیر معین ادراکات کے مابین اصل میں اختلاف خیال کیا جاسکتا ہے۔ جاتی اور اوسیہ وادیہ وی (جزوی وکلی تصور) کے مسایل، ہندو فلسفے میں گرماگرم مباحثے کے مضامین رہے ہیں۔ جاتی کی بحث شروع کرنے سے قبل پربھاکر اودیو (جزی) اور اودیوی (کل) کا مسئلہ پہلے پیش کرتا ہے۔ سوتہ پرامانیہ واد کے شارح کی حیثیت سے وہ استدلال کرتا ہے کہ کسی چیز کے حقیقی وجود کا ثبوت آخر کار خود ہمارے شعور پر مبنی ہونا چاہیے۔ اور جو کچھ واضح طور پر شعور میں شناخت کیا جاتا ہے اس کے وجود کو لازماً ثابت شدہ تسلیم کرنا چاہیے۔ اس اصول کی پیروی کرتے ہوئے پربھاکر کہتا ہے کہ ٹھوس چیزیں بطور کل موجود ہیں چونکہ ان کا اس طرح ادراک ہوتا ہے لطیف سالمے مادی علت ہیں اور اُن کی نسبت (سمیوگ) غیر مادی علت (اسموائی کارن) ہے اور موخر الذکر کی وجہ سے کل اپنے اجزا سے بالکل مختلف پیش کیا جاتا ہے جن سے وہ مرکب ہے اور یہ لازمی نہیں ہے کہ کل کے ادراک سے پیشتر اُس کے اجزا کا ادراک ہو چکا ہو کمارل کے نزدیک اس کا انحصار اس نقطۂ نظر پر ہے جس سے ہم کسی چیز کو غور کرتے ہیں کہ ہم اس کو ایک جدا کل یا صرف اجزا کا اجتماع ہیں۔ حقیقت میں وہ عین مطابق ہیں جبکہ ہم جزئیات کے تصور پر زور دیتے ہیں تو چیز اُن کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے اور جب ہم اس کو وحدت کے

۲۸۰

باب ۹

نقطۂ نظر سے بطور کلی دیکھیں تو چیز کلی معلوم ہوتی ہے جس کے اجزا ہوتے ہیں۔[1] (دیکھو شلوک وارتک ون واد)۔ جاتی کے تصور میں اگرچہ بہت سی وحدتیں ہیں لیکن وہ کل کے تصور سے الگ ہے اس لحاظ سے کہ وہ ہر فرد میں جو اُس کل کے اجزائے ترکیبی میں ہے قیام پذیر ہوتا ہے لیکن کل کے وجود کا ثبوت اس دلیل کی تردید کرتا ہے کہ جاتی کا انکار کیا جائے اس لیے کہ وہ تصور کلی (جنس) پر مشتمل ہے جس میں بہت سے جزئیات (افراد) شامل ہیں جنسی خصوصیت یا جاتی موجود ہے اس لیے کہ ممیز طور پر ہم کو اُس کا ادراک افراد میں ہوتا ہے

۳۸۱

---

[1] سانکھیہ یوگ کے مطابق ایک شے اپنے کل اور جزو کی وحدت سمجھی جاتی ہے (سمانیو شیش سمیو وایو درویم۔ ویاس بھاشیہ ۴۴، ۳)۔ اس لیے کہ کوئی جدا وجود نہیں ہے جو دونوں سے الگ ہو اور وہ دونوں اس میں داخل ہوں جیساکہ یہ نیائے کا خیال ہے اجتماع دو قسم کے ہوسکتے ہیں یعنی جس میں جزئیات ایک دوسرے سے فاصلے پر ہوں (جیسے جنگل) اور وہ جس میں قریب ہوں (نرنترا ہی تد ویواہ) اور یہ موخرالذکر اتحاد ہے۔ (ایوت سدھاویہ وا) جو درویہ کہلاتا ہے لیکن یہاں بھی اجزا سے جدا کوئی کل نہیں ہے یہ جزئیات ایک خاص طریقے پر مربوط ہیں اور کوئی قابل ادراک گنجائش ان کے درمیان نہیں ہے پس یہ ایک شے یا کلی کہلاتی ہے۔ بدھ مت کے پیرو جیسے کہ پنڈت اشوک نے بتلایا ہے وہ کسی کل (اویوی) کو نہیں مانتے یہ سالمات ہیں جو آپس میں مربوط نظر آتے ہیں اور بطور کلی مکان سے متصف نظر آتے ہیں۔ پس کلی صرف ظاہری صورت ہے نہ کہ کوئی حقیقت (اوے وی نی راکرن) (دیکھو چھ بودھی نیائے مقالے)۔

بہر حال بنیائے کے نزدیک سالمات لاجزو ہیں (نرا ویو) پس یہ کہنا غلطی ہوگی کہ جب ہم کوئی چیز دیکھتے ہیں تو سالمات کو دیکھتے ہیں وجود کلی جزئیات سے مختلف ہے جو اس سے متعلق ہیں۔ اس کا راست تجربہ ہوتا ہے اور اس کے خلاف کوئی صحیح دلیل نہیں ہے۔ نیائے منجری صفحہ ۵۵۰۔

باب ۹

جو کسی خاص جنس میں شامل ہوں۔ وہ اس مفہوم میں ازلی ہے کہ اگرچہ کوئی فرد فنا ہو جائے پھر بھی وہ دوسرے افراد میں موجود رہتا ہے۔ جب ایک نیا فرد اُس جنس (مثلاً گائے کی جنس) کا وجود میں آتا ہے تو ایک نئی لاینفک نسبت پیدا ہوتی ہے جس سے فرد اپنی جنسی خصوصیت سے نسبت پیدا کرتا ہے جو دوسرے افراد میں موجود ہوتی ہے اس لیے کہ عرض لاینفک (سمموایہ) پربھاکر کے نزدیک ازلی وجود نہیں ہے بلکہ ایسا وجود ہے جو پیدا کیا جاتا ہے یا نہیں پیدا کیا جاتا اس چیز کے مطابق جس میں وہ موجود ہوتا ہے غیر ازلی ہے یا ازلی اور اس کو واحد تسلیم نہیں کیا جاتا جیسا کہ نیائے کا خیال ہے بلکہ وہ کثیر ہیں اس لیے کہ لاتعداد چیزیں ہیں جن میں وہ موجود ہوتا ہے۔ جب ایک فرد فنا ہو جاتا ہے تو جنسی خصوصیت کہیں اور چلی نہیں جاتی نہ اس فرد میں قایم رہتی ہے اور نہ وہ خود فنا ہو جاتی ہے بلکہ اس فرد کے ساتھ جنسی خصوصیت کا لاینفک ہونا موقوف ہو جاتا ہے۔ ہر فرد کی فنا یا اُس کی پیدایش کے ساتھ ایک نئی لاینفک نسبت فنا ہوتی یا پیدا ہوتی ہے۔ لیکن جنسی خصوصیت یا جاتی افراد سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتی ہے جس طرح کہ نیائے میں فرض کیا جاتا ہے۔ جاتی کا تصور دراصل کسی شے کی جنسی خصوصیت کا تصور ہے جو اس جنس کی دوسری چیزوں کے مانند خصوصیات مشترکہ کے ادراک سے نسبت رکھتی ہے لیکن پربھاکر ایک اعلیٰ ترین جنس یعنی ستتا (ہستی) کے وجود کو نیائے کی طرح تسلیم نہیں کرتا، وہ استدلال پیش کرتا ہے کہ جنسی خصوصیت کا وجود اس لیے متصور ہوتا ہے کہ ہم ایک جنس کے افراد میں کوئی مشترک خصوصیت معلوم کرتے ہیں جو عالم کی تمام مختلف اور غیر متجانس چیزوں میں پائی جاتی ہے اس سے جاتی کا ایک جدا تصور یعنی ستّا پیدا ہو سکتا ہے جو اہل نیائے کو مطلوب ہے اور یہ کہ تمام چیزیں جو ست (وجود رکھنے والی) کہی جاتی ہیں وہ تو کم و بیش محض نام یا لفظ ہے جن میں کوئی مشترکہ کیفیت کے مطابق تصور نہیں پایا جاتا۔ ہمارا تجربہ ہمیشہ مقرون موجود افراد پیش کرتا ہے لیکن ہم ایسی

باب ۹

کسی اعلیٰ جنس کا تجربہ نہیں کر سکتے جو خالص وجود یا ہستی ہو، چونکہ اُس کا کوئی مقرون وجود نہیں ہے جس کا ادراک کیا جا سکے جب ہم کسی چیز کا ذکر ست کے طور پر کرتے ہیں تو ہماری اس سے یہ مراد نہیں ہوتی کہ وہ ستایعنی ہستی کی جیسی خصوصیت سے متصف ہے ہماری صرف یہ مراد ہوتی ہے کہ فرد کی

۳۸۲

اپنی مخصوص ہستی یا سوروپ ستا ہے اور اسی طرح ادراک کے متعلق نیائے کا یہ نقطۂ نظر کہ اشیا کو اُن کے خواص کے قطع نظر خالص وجود کے طور پر سمجھا جائے، پربھاکر کی دلیل سے کمزور ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک اشیا کا درست ادراک ہمیشہ اُن کے خواص کے ساتھ ہوتا ہے پس کمارل کے نزدیک جاتی ان افراد سے مختلف شے نہیں ہے جو اس میں شامل ہیں اس کا راست تجربہ ہوتا ہے۔ جاتی کے بارے میں کمارل کی رائے سانکھیہ کی رائے کے مماثل ہے یعنی جب ہم فرد پر ایک نقطۂ نظر سے غور کرتے ہیں (جاتی جو افراد سے عین مطابق ہو) تو جو ہمارے شعور پر خاص زور دیتا ہے وہ فرد ہی ہوتا ہے اور جاتی کا تصور پوشیدہ ہو جاتا ہے لیکن جب دوسرے نقطۂ نظر (فردِ جاتی سے مطابق) سے دیکھیں تو یہ جاتی خود کو شعور کے سامنے پیش کرتی ہے اور فرد کا پہلو مخفی ہو جاتا ہے اس لیے جاتی یا فرد کے طور پر ہماری سمجھ محض مختلف نقاط نظر یا زاویۂ نگاہ کی بات ہے کہ کس نقطۂ نظر سے ہم کسی چیز کے متعلق غور کرتے ہیں جاتی کے تصور کے عین مطابق کمارل تسلیم کرتا ہے کہ عرض لاینفک کی نسبت بھی خود چیزوں سے مختلف نہیں ہے جن میں وہ موجود فرض کی جاتی ہے بلکہ خود چیزوں کا صرف ایک خاص پہلو یا حالت ہوتی ہے (شلوک وارتک، پرتیکش سوتر ۱۴۹ و ۱۵۰ ابھیدات سموایوستو سور و پم دھرم دھرمی نو ہہ)۔ کمارل اس بارے میں پربھاکر سے متفق ہے کہ جاتی کا ادراک حواس سے ہو سکتا ہے۔

یہ بیان کرنا بے موقع نہ ہوگا کہ پربھاکر کی شہادت پر ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ویشیشک کے مقولے کو جس کو کناد کے مذہب نے قبول کیا ہے

باب ۹

میمامسا کے نزدیک یہ جدا مقولہ نہیں ہے اس سبب سے کہ ازلی چیزوں کا آپس میں اختلاف جس کی بنا پر مقولۂ وشیش مانا گیا ہے۔ یہی نظریہ بہت اچھی طرح ان چیزوں کی عام کیفیات کی بنا پر تسلیم کرایا جا سکتا ہے پرتھکتو کی کیفیت یا سالمات میں اختلاف خصوصی کی کیفیت، جو چیزوں کے اختلاف سے فتح ہوتی ہے جن پر وہ مشتمل ہیں بڑی خوبی سے وشیش کے اغراض کو انجام دے سکتی ہے۔

علم کی نوعیت

تمام علم عالم، معلومہ معروض اور عین اس لمحے کے علم پر مشتمل ہے

تمام علم خواہ ادراکی ہو یا انتاجی، یا کسی قسم کا، لازمی طور پر ذات یا عالم کو براہ راست ظاہر کرتا ہے پس چونکہ تمام علم میں ذات کا ادراک براہ راست اور بلا واسطہ ہوتا ہے اس لیے ذات کے نقطۂ نظر سے تمام علم کو ادراک ہی سمجھنا چاہیے۔ پرمانوں کی تقسیم بطور پرتیکش (ادراک)، انومان (انتاج) وغیرہ، علم کے معروضات کے نقطۂ نظر سے ہے جن میں مختلف شئون کے حوالے سے وہ علم کی حد بصیرت میں لائے جاتے ہیں۔ پس خود ذات کوئی تنویری یا انکشافی قوتیں نہیں رکھتی ہے کیونکہ اگر یہ صحیح ہو تو گہری نیند میں بھی ہم کو علم ہونا چاہیے اس لیے کہ ذات اس وقت بھی موجود ہوتی ہے جو خواب کے یاد رکھنے سے ثابت ہوتی ہے دراصل علم ہی خود اپنے ظہور سے ذات، عالم اور معروضات کو ظاہر کرتا ہے۔ علم کی خود منور سیرت کے خلاف بالعموم یہ استدلال کیا گیا ہے کہ تمام وقوف کو معروضات کے صور کہا گیا ہے جن کو وہ منکشف کرتے ہیں اگر وہ یکساں صور رکھتے ہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ یکساں ہی حقیقت رکھتے ہیں، ان اعتراضوں کا جواب میمامسا یہ دیتا ہے کہ اگر وقوف اور صور وقوفی آپس میں مختلف نہ ہوتے تو وہ ایسے محسوس نہیں ہوتے اور ہم یہ محسوس

۳۸۴

نہ کرتے کہ دراصل وقوف سے ہی ہم وقوفی معروضات کو معلوم کرتے ہیں کسی خاص شخص کے وقوف (سمویدن) سے یہ مراد ہے کہ ایسی خاص قسم کی کیفیت (دھرم) ذات میں ظہور پاتی ہے جس کی بدولت انہیں کا فاعلی عمل کسی معروض کے حوالے سے پیدا کیا گیا ہے یا متعین کیا گیا۔ "وقوف کا معروض وہ ہے جس کے حوالے سے ذات کے فاعلی عمل کو ترغیب دی گئی ہے"، واقعتاً وقوف بالکل بے صورت نہیں ہیں اس لیے کہ ان کی وقوفی سیرت ہے جس سے چیزیں منور اور ظاہر ہوتی ہیں، وقوف کی اس کے سوائے کوئی خصوصیت نہیں کہ وہ معروض کو منور اور مظہر کرے۔ چیزوں کے بارے میں یقین کیا جاتا ہے کہ وہ صور رکھتی ہیں اور صرف ایسی صورتیں جن کو علم ہمارے روبرو منکشف کرتا ہے حتیٰ کہ خوابی وقوف میں بھی معروض کا حوالہ موجود ہے جن کا سابق میں ادراک ہوا تھا، جن کے ارتسام نفس پر رہ گئے اور جن کو نامعلوم کارکن (ادرشٹ) نے بیدار کیا ہو۔ پس خوابی وقوف صرف ایک قسم کی یاد کی طرح ہے جس کا تجربہ پہلے ہو چکا ہو وقوفی معروض کے صرف ایسے ارتسام خواب میں بیدار کیے جاتے ہیں جو ادرشٹ کے مطابق صرف اس قدر پر لذت اور پر الم تجربے کی مقدار کو پیدا کر سکیں جس کا کہ انسان جو اپنی گزشتہ نیکی یا برائی کے مطابق مستحق ہوتا ہے۔

پربھاکر میمامسا میں اُن دلایل کی تردید کرتے ہوئے جن کے باعث خیال کیا جاتا ہے کہ معروض کے وقوف کا ادراک کسی دوسرے وقوف سے ہوتا ہے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ممکن نہیں کیونکہ ہم کسی ایسے دوسرے وقوف کا تجربہ نہیں کرتے، اور اس لیے بھی کہ یہ ہم کو لاانتہا سلسلے تک پہنچانے والا ہوتا ہے کیونکہ اگر پہلے وقوف کی تعبیر کے لیے دوسرے وقوف کی ضرورت ہو تو دوسرے کو تیسرے کا وقوف درکار ہوگا وقس علیٰ ہذا، اگر ایک وقوف دوسرے وقوف کا معروض ہو تو وہ ذاتی طور پر صحیح نہ ہوگا اور درحقیقت ہم وقوف سے ناواقف نہیں ہیں بلکہ اس لیے

باب ۹ واقف ہیں کہ وہ واقف ذات ہے اور خود کو ہم پر اس وقت ظاہر کرتا ہے جب کہ وہ معروض کو ظہور میں لاتا ہے اشیا کی درخشانی سے بھی ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ یہ خود واقف ہونے والا علم موجود ہے اور صرف اُس کی موجودگی نتیج کی جاتی ہے نہ کہ خود وقوف اس لیے کہ انتاج سے معروض کی موجودگی ظاہر ہوتی ہے نہ کہ وہ صورت جس کا مفہوم ادراک سے ہوا ہے (پرتیکش)۔ پربھاکر ادراکیت (سمویدیتو) اور علم کے معروض (پرمے تیو) ہونے کے مابین ایک لطیف امتیاز کرتا ہے کوئی چیز صرف ادراک سے معلوم ہوسکتی ہے اور انتاج صرف معروض کی موجودگی کو خود شے کے تصور کے بغیر ظاہر کرسکتا ہے۔ ہمارا وقوف کسی دوسرے وقوف سے معلوم نہیں ہوسکتا۔ انتاج سے صرف علم کا وجود یا موجودگی ظاہر ہوسکتی ہے لیکن وہ خود وقوف کو معلوم نہیں کرسکتا[۱]۔

کمارل پربھاکر سے متفق ہے کہ ایک ادراک کبھی دوسرے ادراک کا معروض نہیں ہوسکتا۔ اور وہ راست ادراک کی شے کی تصوریت پر ختم ہوجاتا ہے لیکن وہ کہتا ہے کہ ہر ادراک میں ادراک کرنے والے اور مدرکہ کے مابین نسبت ہوتی ہے۔ ادراک کرنے والا بطور عامل عمل کرتا ہے اور اُس کی فعلیت جو معروض کو حاصل کرتی ہے وقوف کہلاتی ہے۔ واقعاً یہ نقطۂ نظر پربھاکر کی رائے سے مختلف ہے کہ علم کے ایک ظہور کے ساتھ عالم، علم اور معلوم بیک وقت منور ہوجاتے ہیں (تری پٹی پرتیکش کا اصول[۲])۔

التباس کی نفسیات

یہ سوال بہرحال پیدا ہوتا ہے کہ اگر تمام ادراکات صحیح ہیں تو

[۱] دیکھو پربھاکر میمانسا مصنفہ ڈاکٹر گنگاناتھ جھا۔ [۲] حسب بالا صفحہ ۲۶ تا ۲۸)۔

باب ۹

ہم التباسی ادراک کو کس طرح بیان کریں جو صیحح نہیں خیال کیے جا سکتے ہیں۔
ہندو فلسفے میں التباسی ادراک اور اس کی نفسیات کے متعلق نہایت اہم بحث ہے۔ جینیوں کا نظریۂ التباس جو ست کھیاتی کہلاتا ہے جس کا ہم نے اس سے پیشتر ذکر کر دیا ہے۔ اور ویدانتیوں کا ذکر جو ہم دوسرے باب میں کریں گے اُن کے قطع نظر التباس کے تین مختلف نظریے ہیں۔(۱)

۳۸۵

آتم کھیاتی (۲) وپریت کھیاتی یا انیہ تھا کھیاتی (۳) میماسا مذہب کی اکھیاتی، وپریت کھیاتی یا انتھا کھیاتی۔ نظریۂ التباس کو نیائے ویشیک اور یوگ نے، اکھیاتی نظریے کو میماسا اور سانکھیہ نے اور آتم کھیاتی کو بودھوں نے قبول کیا ہے۔

التباس کی سب سے عام مثال جو ہندو فلسفے میں دی جاتی ہے ٹوٹے ہوئے صدف کے ٹکڑے کی فریب دینے والی صورت ہے جس کو چاندی کا ٹکڑا سمجھ جاتے ہیں۔ یہ کہ ایسا التباس واقع ہوتا ہے ایسا واقعہ ہے جس کا سب کو تجربہ ہوتا ہے اور سب اس سے متفق ہیں البتہ اُس کی علت یا اُس کی نفسیات کے بارے میں نقطۂ نظر کے اختلافات ہیں۔ تصوری بودھ جو خارجی عالم کا انکار کرتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ صرف صور علم موجود ہیں جو سابقہ زندگیوں کے کرم کے مجموعے سے پیدا ہوئی ہیں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جس طرح صیحح ادراک کی صورت ہے ویسی ہی دھوکے کے ادراک کی ہے اور اس کی ذمہ داری علم کی روانی پر ہے علم کی روانی اپنی مجموعی شرایط کی خصوصیت کی بنا پر بعض وقت صیحح ادراک یا بعض وقت باطل ادراک یا التباس پیدا کرتی ہے اس رائے کے لحاظ سے برائے نام خارجی مبادی پر کسی قسم کا انحصار نہیں ہے اس لیے کہ اُن کا کوئی وجود نہیں ہے اور اگر وہ موجود بھی ہوں تو اس کی کیا وجہ ہے کہ وہی مبادی بعض وقت صیحح ادراک اور بعض وقت التباس پیدا کریں۔ علم کی روانی ادراک اور ادراک کرنے والے کو پیدا کر کے اُن کو متحد کر دیتی ہے یہ صورت صیحح اور پرفریب ادراک دونوں کی صورت میں صیحح ہے نیائے اس نقطۂ نظر پر اعتراض کرتا ہوا کہتا ہے کہ اگر علم

باب ۹

بغیر کسی خارجی شرط کے خود اپنے اوپر عالم کو اور دھوکے کے ادراک کو عاید کرتا ہے تو ادراک اس صورت کا ہونا چاہیے کہ "میں چاندی ہوں" نہ کہ "یہ چاندی ہے" علاوہ بریں اس نظریے کی تردید یوں بھی ہوجاتی ہے کہ یہ ایک باطل مفروضے پر مبنی ہے کیوں کہ محض باطنی علم ہی خارج سے آتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور یہ کہ خارج کا کہیں واقعی وجود نہیں ہے۔

ویپربت کھیاتی یا انیہ تھا کھیاتی نظریے میں فرض کیا جاتا ہے کہ التباس اس لیے واقع ہوتا ہے کہ سوئے مشاہدہ کے باعث صدف کی اس خاص خصوصیت پر غور نہیں کرتے جو چاندی سے مختلف ہے بلکہ صدف کی چمک وغیرہ سے غیر شعوری طور پر چاندی کی یاد آجاتی ہے جو اور کسی جگہ دیکھی گئی ہو، محض اس طرح اپنے سامنے کی چیز چاندی معلوم ہوتی ہے التباس میں جو چیز اپنے سامنے آنکھ سے متلازم ہوتی ہے وہ سیپی ہی ہے، چونکہ اس کی خاص خصوصیات کو نہیں معلوم کیا گیا اس لیے وہ محض معروض کی ایک صورت ہوتی ہے۔ چاندی بالکل ناپید نہیں ہوتی، اس لیے کہ وہ کہیں نہ کہیں موجود ہوتی ہے اور صرف اُس کے پہلے تجربے کا حافظہ یہ ابہام پیدا کر دیتا ہے اور ہمارے خیال کو اس طرف منتقل کرتا ہے کہ سیپی چاندی معلوم ہوتی ہے۔ یہ مذہب اکھیاتی مذہب سے

۲۸۶

اس طرح متفق ہے کہ التباس کے وقت اس واقعے کا کچھ خیال نہیں کیا جاتا کہ چاندی یاد کی جاتی ہے۔ لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ التباس کے مظہر کے لیے محض عدم امتیاز کافی نہیں ہے اس لیے کہ اُس کے ساتھ ایک مثبت پہلو متلازم ہے۔ یعنی چاندی (جس کو کہیں اور دیکھا ہے) اور ہمارے سامنے کی سیپی کی باطل مطابقت۔ میمانسا کے اکھیاتی کے نظریے کے مطابق چوں کہ صدف کی خاص خصوصیت پر غور نہیں کیا جاتا اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ ہم صدف کو چاندی (جس کو کسی اور جگہ دیکھا ہے) سمجھ جاتے ہیں یا اُس سے مطابقت کرتے ہیں اس لیے کہ صدف کی شناخت تو ہوتی ہی نہیں اس صورت میں فقط ہوتا یہ ہے کہ صرف صدف

باب ۹

اور چاندی کے مشترک خصوصیات پر غور کیا جاتا ہے۔ دیکھنے والا ان دونوں چیزوں کے اختلاف کو غور کرنے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اس طرح چاندی کا وقوف پیدا ہوتا ہے ذھن کی کسی کمزوری کی وجہ سے صدف اور چاندی کی مشترک خصوصیات سے پیدا شدہ چاندی کی یاد بہر حال سمجھ میں نہیں آتی اور نہ اس امر کا ادراک ہوتا کہ جو چیز میرے سامنے ظاہر ہوئی ہے وہ تو چاندی کی محض ایک یاد ہے جس کو پہلے کبھی دیکھا تھا اور اسی چاندی کی یاد اور موجود صدف کے درمیان فرق کے عدم تصور کے نتیجے کے طور پر التباس واقع ہوتا ہے۔ پس اگرچہ دھوکے کا ادراک، یاد اور فہم کی دُہری حیثیت سے حصہ لیتا ہے اور اس طرح ہمارے سامنے کی اصلی چاندی کے عام اور صحیح ادراک سے مختلف ہے۔ (جو بالکل براہ راست فہم کا مسئلہ ہے) اس پر بھی چوں کہ چاندی کی یاد اور موجودہ چیز کی نگاہ کے درمیان اختلاف پر غور نہیں کیا جاتا اس لیے فریب دہ ادراک اپنے ظہور کے وقت اتنا ہی صحیح اتنا ہی اصلی دکھائی دیتا ہے جتنا کہ اصلی اور صحیح ادراک ہوتا ہے۔ دونوں کے دونوں فاعل کی ایک ہی قسم کی فعلیت کو اجاگر کرتے ہیں۔ اس لیے کہ فریب دہ ادراک میں بھی ادراک کرنے والا اس چیز کو لینے کے لیے اسی خواہش سے جھکے گا جس قدر کہ اصلی ادراک کی صورت میں ممکن ہے۔ کمارل اس رائے سے متفق ہے جس کی تشریح پربھاکر نے کی ہے اور مزید براں کہتا ہے کہ شناخت کرنے والے کی حد تک فریب دہ تصدیق اپنے وقوف کے وقت ایسی ہی صحیح ہوتی ہے جیسی کہ صحیح تصدیق ہو سکتی ہے اگر تجربۂ مابعد اُس کو رد کردے تو کچھ مضایقہ نہیں اس لیے کہ میما مسا میں تسلیم کیا گیا ہے کہ بعد میں جب کسی ادراک کے نقایص تجربے سے معلوم ہوں تو وہ اصلی ادراک کو باطل کر سکتا ہے جو اپنے ظہور کے وقت بالذات صحیح تھا یہ غور کرنا

ا دیکھو پران پنچکا - شاستر دیپکا - اور شلوک وارتک - سوتر ۲

باب۹ آسان ہے کہ التباس کی اس رائے کو میمامسا نے اس اصول کی تائید کے لیے اختیار کیا کہ تمام وقوف اپنے ظہور کے وقت صحیح ہوتے ہیں۔

۳۸۷ الکھیاتی نظریہ اس نقطۂ نظر کے قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ التباس کسی واقعی باطل علم کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے بلکہ عدم فہم کے سلبی عنصر کی بنا پر ہوتا ہے جو نفس کی کمزوری کا نتیجہ ہے پس اگرچہ نتیجے کے طور پر التباس واقع ہوتا ہے لیکن جہاں تک وقوف کا تعلق ہے اس کی تعمیر دو عناصر سے ہوتی ہے ایک تو حالیہ ادراک، اور دوسرے حافظہ، اور جب وہ دونوں انفراداً ہمارے سامنے پیش ہوتے ہیں تو صحیح ہوتے ہیں اور خود وقوف اپنے میں کسی دوسرے صحیح علم کی تمام خصوصیات رکھتا ہے اس لیے کہ وقوف کی صحت کی علامت اس کی وہ قوت ہے جو ہمیں فعل کی جانب مستعد کرتی ہے۔ اور احتمالی وقوف میں بھی یہی صورت ہوتی ہے جیسی اس مثال میں کہ "آیا یہ انسان ہے یا ستون ہے" یہاں جس چیز کا واقعی ادراک ہوا وہ کوئی لمبی چیز ہے اور اس حد تک وہ صحیح بھی ہے، لیکن جب یہ ادراک دو مختلف قسم کی یاد (ستون اور آدمی) پیدا کرے تو شک پیدا ہوتا ہے پس مشکوک وقوف میں شریک رہنے والے فہم کے عنصر بذات خود اسی طرح صحیح سمجھنا چاہیے جیسے کسی دوسرے وقوف کو صحیح سمجھا جاتا ہے۔

انتاج

شبر کہتا ہے کہ جب دو اشیا کے مابین معین یا مستقل نسبت معلوم ہو جائے تو ہم اُن میں کی ایک شے کا تصور کر سکتے ہیں جب کہ دوسری شے کا ادراک ہو رہا ہو اور اس قسم کا علم انتاج کہلاتا ہے۔ اسی اساس پر کمارل ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ انتاج اس صورت میں

ممکن ہے جب ہم دیکھیں کہ کثیر صورتوں میں دو چیزیں (مثلاً دھواں اور آگ) ایک تیسری جگہ (مثلاً باورچی خانے میں) کسی مستقل نسبت سے موجود ہوتی ہیں یعنی جب ان کی ہم موجودیت کسی قابل اخراج شرط یا عنصر پر موقوف نہ ہو اور یہ بھی لازمی ہے کہ دو چیزیں (دھواں اور آگ) جو تیسری چیز میں موجود ہوں ان کا تجربہ اس طرح کیا جانا چاہیے کہ ایک چیز مثلاً آگ کے وجود کی تمام صورتیں دوسرے کے وجود (مثلاً دھواں) میں بھی شامل ہوں لیکن اس ایک شے (جیسے آگ) کے وجود کی صورتوں کا اگرچہ دوسرے (مثلاً دھواں) کے وجود کی تمام صورتوں میں موجود ہونا ضروری ہے لیکن پہلے کا دائرۂ عمل ایسا وسیع ہونا چاہیے جہاں کہ موخرالذکر (دھواں) موجود نہ ہو جب کہ ایک بار اس مستقل نسبت کا ادراک ہو جاتا ہے خواہ یہ ہم موجودیت کی صورت ہو (جیسا کہ مجموعۂ نجوم کرتکا اور روہنی کا قریبی تعلق ہے کہ جہاں اول الذکر کے طلوع ہونے سے ثانی الذکر کا جلد طلوع ہونا انتاج کیا جاتا ہے) یا عینیت کی صورت ہو (جیسے کہ جنس اور اُس کی نوع میں نسبت ہے)۔ یا علت و معلول کی صورت ہو، یا پھر دو چیزوں اور ایک تیسری چیز میں ایسی نسبت ہو کہ جو کثیر صورتوں میں ادراک کی گئی ہو، تو یہ نفس میں گھل مل جاتی ہیں اور ایک کُل مرتب کرتی ہیں اس کے نتیجے کے طور پر جب کہ ایک چیز (مثلاً دھواں) کا وجود دوسری چیز (پہاڑی) میں دیکھا جاتا ہے تو ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس (پہاڑی) کا وجود اپنے تکمیلی جزو کے ساتھ ہوگا ایسی تمام صورتوں میں جہاں چیز (مثلاً آگ) ایک وسیع دائرہ رکھتی ہے جو دوسری چیز (مثلاً دھواں) سے بھی پرے موجود ہو سکتا ہے اُس کو گمیہ یا ویاپک کہتے ہیں اور دوسری چیز (دھواں) ویاپیہ یا گمک کہلاتی ہے کسی چیز میں صرف گمک کی موجودگی (مثلاً پہاڑی، پکش) سے دوسرے تکمیلی جزو یعنی گمیہ کے ساتھ گمک کی کلی موجودیت کا قضیۂ کلیہ (مثلاً جہاں دھواں ہے وہاں آگ ہے) گمیہ (مثلاً آگ) کا انتاج ہو سکتا ہے انتاج کی علت نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ خود انتاج کی ایک صورت ہے۔ انتاج دو چیزوں

۳۸۸

(آگ و دھواں) کے درمیان مستقل نسبت کی یاد پر دلالت کرتا ہے جو تیسری چیز (باورچی خانے) کے ساتھ قایم ہو - لیکن تیسری چیز کو صرف عام طور پر یاد رکھا جاتا ہے کہ ہم موجود چیزوں کا ایک مقام ہونا چاہیے جہاں کہ وہ متلازم پائی جائیں - ایسی یاد کے اثر سے ایک اساس (جیسے کہ پہاڑی) کا راست ادراک جس میں لنگ چیز (مثلاً دھواں) موجود ہو - فطرۃً نفس میں یہ خیال پیدا کرے گی کہ اسی اساس (پہاڑی) میں گمیہ (آگ) بھی شامل ہوگا پس انتاج کی ہر صورت ادراک سے براہ راست شروع ہوتی ہے نہ کہ قضیۂ کلیہ سے - کمارِل کے نزدیک انتاج میں محض کبریٰ نہیں ہوتا بلکہ کبریٰ صغریٰ سے متلازم ہوتا ہے مثلاً آگ والی پہاڑی کا علم ہوتا ہے نہ کہ محض آگ کا، پس انتاج سے ہم کو نیا علم حاصل ہوتا ہے پس اگرچہ عام طور پر پہلے ہی معلوم تھا کہ جس جگہ دھواں ہوتا ہے اُس جگہ آگ ہوتی ہے لیکن پہاڑ کی صورت کی پیش بینی تو نہیں کی جاتی اس لیے آگ والی پہاڑی کی مثال خود ایک نیا انتاج ہے (دیش کالا دھی کیا ڈیکتم اگر ہیت گراہت دم انو مانسیہ نیائے رتنا کر صفحہ ۳۶۳)[1] - اس پر بھی غور کرنا چاہیے کہ دو چیزوں کے مابین مستقل نسبت کا تصور قایم کرنے میں ایک تیسری چیز ہمیشہ یاد کی جاتی ہے جس میں وہ دونوں شامل ہوں اور اس مستقل نسبت کے تصور کے لیے یہ کافی ہے کہ کثیر صورتوں میں جہاں کہ لزوم پایا جاتا ہے وہاں علم کی کوئی ایسی صورت نہیں ہے کہ لزوم ناکام رہا ہو اور نہ یہ ضروری غور طلب ہے کہ سلبی مثالوں میں گمیہ یا ویاپک کی

---

[1] یہ غور کرنا اہم ہے کہ یہ ناممکن نہیں کہ کمارِل دنناگ کا ممنون ہو - اس لیے کہ دنناگ کی یہ اصلی حجت ہے "یہ آگ نہیں ہے اور نہ اس کے اور پہاڑی کے درمیان کوئی تعلق ہے لیکن یہ منتج ہوا کہ یہ آگ والی پہاڑی ہے" ورنہ انتاج سے ہمیں کوئی نیا علم حاصل ہی نہ ہو سکتا (دیکھو ودیا بھوشن کی ہندو منطق صفحہ ۸۷، تات پریہ ٹیکا صفحہ ۱۲۰)-

باب ۹

عدم موجودگی ہمیشہ گمک اور ویاپیہ کی عدم موجودگی کے ساتھ پائی جاتی ہے
کیوں کہ ایسی سلبی نسبت کے علم کے لیے لازم نہیں ہے کہ مستقل نسبت کا
تصور قایم کیا جائے[1]۔ بہت سی مثالیں ہیں جن میں کوئی دو اشیا باہم ایک
اور شے کے ساتھ کسی ایک نسبت میں ہم موجود پائی گئی ہوں جو متلازم
ہو کسی قسم کی ناکامی کے عدم ادراک سے بہ تجربہ ہم میں گمیہ کی موجودگی
کو منتج کرنے کے لیے ایک امید پیدا کر دیتا ہے اس شے میں جس میں
گمک کی ہستی کا ادراک بالکل اسی نسبت میں موجود ہو[2]۔ بہت سی ان صورتوں
میں جہاں گمیہ کے وجود کا دائرہ گمک کے وجود کے دائرے کے مطابق
ہو۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لیے گمک ہو جاتا ہے۔ یہ تو
بدیہی ہے کہ اس قسم کے انتاج میں نہ صرف علت و معلول اور جنس
اور نوع کی صورتیں داخل ہیں بلکہ ہم موجودیت کی تمام صورتیں بھی
داخل ہو جاتی ہیں۔

یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر انتاج مستقل نسبت کی یاد کے بغیر
ممکن نہیں ہے تو کیا اس وجہ سے خود انتاج کی صحت فنا نہ ہو جائے گی
اس لیے کہ یاد بالذات صحیح نہیں خیال کی جاتی ہے، اس کا جواب کمارل
یہ دیتا ہے کہ یاد غیر صحیح نہیں ہے البتہ وہ برہان کے درجے کو نہیں
پہنچتی ہے چوں کہ اس سے کوئی نیا علم نہیں پیدا ہوتا لیکن انتاج میں
نئے علم کی دلالت اس طرح ہوتی ہے کہ اگرچہ دو چیزوں یا تیسری چیز سے
ہم موجود ہونا کثیر مثالوں سے معلوم تھا تاہم یہاں ایک چیز میں گمیہ کے
وجود کی نئی صورت گمک کے وجود کے ادراک سے معلوم ہوتی ہے
یہ علم ایسے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو ادراک نہیں ہے اس لیے کہ
صرف گمک ہی دیکھا جاتا ہے نہ کہ گمیہ، اگر گمیہ کا بھی ادراک ہو جائے تو وہ بالکل انتاج نہیں رہتا۔

---

[1] کمارل بودھوں کی رائے کی سختی سے مخالفت کرتا ہے کہ لزوم کی تحقیق سلبی صورتوں
سے ہوتی ہے نہ کہ ایجابی سے۔

[2] نیائے رتناکر صفحہ ۲۸۸۔

باب ۹

(پارارتھانومان) دوسروں سے قابل کرنے کی غرض سے عمل انتاج کے واضح بیان کے واسطے قضایا کی جس قدر تعداد کی ضرورت ہے اُس کے لیے کمارل اور پربھاکر دونوں تین مقدمات کو کافی سمجھتے ہیں پس پہلے تین مقدمات پرتگیا، ہیتو اور درشٹانت انومان کے مقصد کے لیے کافی ہیں۔

کمارل کے نزدیک انومان کی دو قسمیں ہیں۔ یعنی پرتیکش تو درشٹ سم بندھ، اور سامانیہ تو درشٹ سم بندھ۔ اول الذکر انتاج کی وہ قسم ہے جس میں مقرون اشیا مثلاً آگ اور دھویں کے درمیان مستقل نسبت ہوتی ہے۔ موخر الذکر وہ قسم انتاج ہے جس میں دو مقرون اشیا کے درمیان مستقل نسبت مشاہدہ نہیں کی جاتی بلکہ ایسی نسبت دو کلی تصورات میں ہوتی ہے جیسے حرکت اور تبدیل مقام کی صورت میں مثلاً مدرکہ مثالوں میں جہاں تغیر مکان ہوتا ہے وہاں اُس کے ساتھ حرکت بھی شامل ہوتی ہے پس سورج کے تغیر مکان سے اس کی حرکت منتج کی جاتی ہے اور یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ اس کلی تصور کا راست ادراک تمام کلیات کے مانند ہوتا ہے[۱]

۳۹۰

پربھاکر مستقل نسبت کے تصور کے قایم کرنے کو ضروری سمجھتا ہے لیکن وہ اس امر پر زور نہیں دیتا کہ ان دو اشیا (آگ و دھواں) میں مستقل نسبت ایک تیسری شے کے سلسلے میں فرض کی جاتی ہے جس میں وہ دونوں داخل ہوں۔ وہ کہتا ہے کہ دو اشیا کے درمیان مستقل نسبت کا تصور اصلی امر ہے اور زمان و مکان کے تمام تلازم میں وہ اشیا جن میں یہ دو باہم موجود ہوتے ہیں ان کو موصوف کرنے کے لیے متعلقات سمجھے جاتے ہیں۔ اس امر سے واقف ہونا بھی ضروری ہے کہ اگرچہ آگ میں دھویں کا لزوم صرف

---

[۱] دیکھو شلوکا وارتک، نیائے رتناکر، شاستر دیپیکا، پکتی سنیہہ پورنی، اور سدھانت چندریکا انومان پر۔

باب ۹

مشروط ہے، لیکن دھویں میں آگ کا لزوم غیر مشروط اور مطلق ہے[۱]۔ جب ایسا کامل یقین نفس میں پائداری سے قایم ہو جاتا ہے کہ دھویں کی موجودگی کا تصور آگ کی موجودگی کے تصور پر دلالت کرتا تو دھویں کو دیکھتے ہی آگ کا انتاج کیا جاتا ہے پربھاکر حد اوسط کے مغالطات کے ساتھ صغریٰ (پکشابھاس)، دعویٰ (پرتگیابھاس) اول نظیر (درشٹانت آبھاس) کے مغالطات الگ الگ شمار کراتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ میمامسا کی منطق بودھوں کے اثر سے بچ نہ سکی دھویں کا وقوف خود اپنے اندر آگ کا وقوف رکھتا ہے پس کوئی چیز نامعلوم نہیں رہ جاتی جس کو انتاجی وقوف کہا جا سکے لیکن پربھاکر اس اعتراض کی کوئی اہمیت نہیں دیتا، اس کے نزدیک پرمان لازمی طور پر کوئی جدید علم ہمارے اندر پیدا نہیں کرتا اس لیے کہ پرمان کی تعریف بطور فہم کی گئی ہے اس لیے اگرچہ انتاجی وقوف ہمیشہ معلومہ اشیا سے متعلق ہوتا ہے تاہم وہ اس کو پرمان سمجھتا ہے کیوں کہ بہر حال یہ ہر صورت میں فہم ہے۔

اُپمان، ارتھاپتی

۳۹۱

میمامسا نے جس مفہوم میں تمثیل (اپمان) کو قبول کیا ہے وہ نیائے سے مختلف ہے وہ شخص جس نے گائے (گو) کو دیکھا ہو جنگل کو جاتا ہے اور ایک نیل گائے (گویہ) کو دیکھتا ہے گائے سے

---

[۱] خود کو یقین دلانے کے ذریعے کا موضوع، کوئی شرط نہیں ہے (اپکیش) جو انتاج کو خارج کر سکتی ہے۔ پربھاکر ہم سے کوئی نئی بات نہیں کہتا ہے، جب کبھی محتاط تحقیق کی کثیر صورتیں ہوں یہ شرط نہیں پائی جاتی ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ موجود نہیں ہے دیکھو پرکرن پنچکا صفحہ ۷۱۔

باب ۹

نیل گائے کی مماثلت کو سمجھ لیتا ہے اور اس کے بعد اس کو نیل گائے کے ساتھ گائے کی مماثلت کا وقوف ہوتا ہے (جو اس وقت اس کے ادراک کے حدود میں نہیں ہوتیں) گائے میں نیل گائے کی مشابہت کا وقوف، نیل گائے میں گائے کی مشابہت کے ادراک سے راست پیدا ہوتا ہے یہی تمثیل ایمان کہلاتی ہے۔ یہ ایک علٰحدہ پرمان خیال کیا جاتا ہے اس لیے کہ اس سے ہم ایک چیز کی مشابہت کا خیال کرسکتے ہیں جس کا اس وقت ادراک نہیں ہوتا۔ یہ محض ایک یاد نہیں ہے کیوں کہ جس وقت گائے دیکھی گئی اس وقت نیل گائے نہیں دیکھی گئی پس مشابہت بھی دکھائی نہیں دی، اور جس کو دیکھا نہیں جاتا وہ یاد بھی نہیں رکھا جاسکتا۔ پربھاکرا ورکمارل میں اس بات پر اختلاف ہے کہ موخرالذکر مشابہت کو صرف کیفیت سمجھتا ہے جو اس واقعے پر مشتمل ہے کہ اس میں ایک سے زیادہ معروض ہیں جس میں یکساں کیفیات موجود ہیں اول الذکر اس کو ایک جدا مقولہ سمجھتا ہے۔

ارتھاپتی (ماخوذ کرنا) ایک نیا پرمان ہے جس کو میماںسا تسلیم کرتا ہے جب ہم جانتے ہیں کہ ایک شخص دیودت زندہ ہے اور دیکھتے ہیں وہ گھر میں نہیں ہے تو ہم ان دو واقعات کو یہ فرض کیے بغیر متحد نہیں کرسکتے کہ وہ گھر سے کہیں باہر گیا ہے دیودت کے وجود کے وقوف کا طریقہ جس سے معلوم ہوا کہ وہ گھر کے باہر ہے ارتھاپتی (قیاس یا ماخوذ کرنا) کہلاتا ہے۔

اس ارتھاپتی کے وقوف میں نفس کی صحیح نفسیاتی تحصیل ایک ایسا امر ہے جس پر پربھاکر اور کمارل میں اختلاف ہے۔ پربھاکر کے نزدیک جب ایک شخص واقف ہے کہ دیودت عادۃً اپنے گھر میں رہا کرتا ہے لیکن اگر اس شخص کو وہ وہاں نہیں ملتا ہے تو اس کا یہ علم کہ دیودت زندہ ہے (اگرچہ ماضی میں بعض دوسرے ذرائع ثبوت سے یہ علم

حاصل ہوا ہو)۔ مشکوک ہو جاتا ہے اور اس شک کی علت یہ ہے کہ
وہ دیودت کو گھر پر نہیں پاتا۔ دیودت کا گھر میں نہ ہونا، ماخوذ کرنے
کی علت نہیں ہے اس سے تو خود دیودت کی ہستی شک میں پڑ جاتی ہے
پس ہم خیال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ دیودت کہیں گھر سے باہر ہے یہ
صرف ماخوذ کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے جس مفروضے کے بغیر شک
دور نہیں ہو سکتا صرف دیودت کا گھر سے غیر حاضر رہنا یہ قیاس کرنے
کے لیے کافی نہیں ہے کہ وہ گھر سے باہر گیا ہے ممکن ہے کہ وہ
مر چکا ہو لیکن مجھے معلوم ہے کہ دیودت زندہ ہے اور یہ کہ وہ گھر پر
نہیں ہے۔ اس غیر حاضری کا ادراک کہ وہ گھر سے غائب ہے میرے
پہلے علم کے متعلق کہ وہ زندہ ہے ایک شک پیدا کرتا ہے اور اس
شک کے دور کرنے کے لیے یہ قیاس پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ کہیں
اور ہو اور زندہ ہو۔ دیودت کی غیر موجودگی کا ادراک جو شک کے
درمیانی سلسلے کے ذریعے اس مفروضے کے تصور تک پہنچتا ہے کہ
وہ کہیں اور ہے۔ انتاج میں شک کا کوئی جزو نہیں ہوتا کیونکہ آگ کا
انتاج اسی وقت ممکن ہے جب کہ دھواں ایسی حالت میں ادراک ہو کہ
اُس کی موجودگی خفیف سے شک سے بھی پاک ہو لیکن گھر میں غیر موجودگی
کے ادراک کے قیاس سے باہر موجود رہنے کا قیاس پیدا ہوتا ہے
اور یہ بھی صرف اس وقت جب کہ انسان کے زندہ رہنے کا واقعہ شک و
شبہے میں پڑ جائے[1]

بہر حال کمارل پربھاکر کی اس تشریح پر اعتراض کرتا ہے اور کہتا ہے کہ
یہ امر کہ دیودت زندہ ہے، دیودت کے اپنے گھر میں نہ ہونے کی وجہ سے
مشکوک ہے لیکن اس شک کو یوں بھی دور کیا جا سکتا ہے کہ یہ فرض کریں
کہ دیودت مر چکا ہے اس لیے کہ اس قیاس سے کہ وہ گھر کے باہر ہے

۳۹۲

[1] دیکھو پرکرن پن چکا ۱۱۳ - ۱۱۵ -

باب ۹

یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ دیودت کی زندگی کے بارے میں شک لازمی طور پر رفع کیا جاسکے۔ شک اُس وقت دور ہوسکتا ہے جب کہ علت یا شک کی بنیاد دور کی جائے۔ اور یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ چوں کہ دیودت گھر میں نہیں ہے اس لیے وہ زندہ ہے۔ اگر یہ پہلے ہی معلوم تھا کہ دیودت زندہ ہے اور اس کا گھر میں موجود نہ ہونا شک پیدا کرتا ہے تو وہ واقعہ جس سے کہ شک پیدا ہوا ہو وہ شک کو کس طرح دور کرسکتا ہے؟ شک کی علت اس شک کو رفع کرنے کی بھی علت نہیں ہوسکتی، قیاس کا حقیقی طریقہ بالکل جداگانہ طور پر ہے۔ دیودت کی زندگی کے بارے میں شک گزشتہ علم یا کسی دوسرے ذریعے سے دور ہونے پر ہم فرض کرسکتے ہیں کہ وہ گھر سے باہر ہوگا، اگر وہ گھر میں نہ ہو۔ پس دیودت کی زندگی کے بارے میں کوئی شک نہیں ہوسکتا۔ اس کی حیات کا یقین اپنے گھر سے غیر موجودگی کے ادراک کے ساتھ متلازم ہونے سے یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ کہیں باہر ہوگا۔ دیودت کے زندہ رہنے اور اُس کے گھر سے غائب ہونے میں ایک تضاد پایا جاتا ہے اور نفس کو اُس وقت تک قرار نہیں آسکتا تاوقتے کہ وہ اُس کے گھر سے باہر کہیں اور ہونے کا قیاس نہ کرے دو متناقض اصولوں کے درمیان نفس ڈگمگاتا ہے دونوں کو وہ قبول کرتا ہے لیکن اُن کو متحد نہیں کرسکتا اس کے نتیجے کے طور پر وہ ایک راستہ پاتا ہے اور اس مفروضے سے دونوں کو متحد کرتا ہے کہ دیودت کی موجودگی گھر سے باہر پائی جانا چاہیے۔ ۳۹۱

اچھا جب ایسی صورت ہے تو استنتاج کی تعبیر بھی مفروضے کی طرح کی جاسکتی ہے اگر ہم کہیں جہاں دھواں ہے وہاں آگ ہے، اور پھر ادراک کریں کہ پہاڑی پر دھواں تو ہے لیکن آگ نہیں ہے تب تو دھویں کا ہونا، ناقابلِ اتحاد ہوجاتا ہے یا دھویں کا آگ سے لزوم کا کلیہ قضیہ باطل ہوجاتا ہے

پس یہ مفروضہ کہ پہاڑی پر آگ ہے یہ بھی باطل ہو جاتا ہے' یہ اُس وقت صحیح ہوتا اگر دھوئیں کا آگ سے کلی لزوم انتاج کے سوا کسی دوسری چیز سے معلوم ہوتا' لیکن یہ صورت نہیں ہے اس لیے کہ لزوم صرف انفرادی صورتوں میں دیکھا جاتا ہے اور اس سے یہ انتاج اخذ کیا جاتا ہے کہ جہاں دھواں ہے وہاں آگ ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جس لزوم کا ادراک انفرادی صورتوں میں ہوتا ہے اُن میں ایک کلیہ قضیہ فرض کیے بغیر کسی قسم کے تناقص کا نقص پایا جاتا ہو (جہاں دھواں وہاں آگ) پس یہاں ارتھاپتی کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ انتاج کو تسلیم کرنا پڑے گا اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ ایسی صورتیں موجود ہیں جن میں انتاج کی غرض ارتھاپتی سے انجام نہیں پا سکتی۔ پس انتاج کی صحت بطور ذریعۂ ثبوت کے قایم ہو جاتی ہے یہ ہونے کے بعد ہم تسلیم کرتے ہیں کہ پہاڑی پر آگ ہونے کا علم ہمیں انتاج یا ارتھاپتی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

پس انتاج بھی ارتھاپتی کی غرض کو ابھی پورا نہیں کر سکتا اس لیے کہ انتاج میں بھی پہلے ہیتو (دلیل) جانا ہوتا ہے اور پھر اس کے ذریعے سادھیہ (جو کچھ ثابت کرنا ہے) جانا جاتا ہے بہر حال دونوں بیک وقت معلوم نہیں ہوتے اور در اصل ارتھاپتی اور انومان کا صحیح امتیاز یہ ہے کہ ارتھاپتی وہاں واقع ہوتی ہے جہاں کہ دیودت کے باہر رہنے کے مفروضے کے بغیر بقید حیات دیودت کی گھر سے غیر حاضری سمجھ میں نہیں آتی۔ اگر دیودت زندہ ہے تو گھر میں ہوگا یا گھر کے باہر۔ نفس تناقض کو ہضم نہیں کر جا سکتا۔ پس دیودت کے باہر رہنے کے مفروضے کے بغیر یہاں تک کہ وہ گھر کہ غیر حاضری بھی معلوم نہیں ہو سکتی پس اس تناقض کو یہ کہہ کر دور کیا جاتا ہے کہ دیودت گھر کے باہر ہے گویا ارتھاپتی ارتھا نوپتی کا نتیجہ ہے یا حالیہ ادراک کا تناقض ہے جس کے ساتھ گزشتہ کا بھی کچھ اکتسابی علم موجود ہوتا ہے۔

اس ارتھاپتی کے پرمان سے ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بیج میں ایک خاص بالقوہ حالت ہوتی ہے جس سے وہ شاخوں کو پیدا کرتا ہے اور ایسی ہی ایک بالقوہ حالت یگیوں کے کرنے میں موجود خیال کی جاتی ہے جس سے یہ یگیہ یگیہ کرنے والے کو جنت کی طرف یا ہستی کی ایسی سودمند حالت کی طرف لے جاسکتے ہیں۔

شبد پرمان

بجز جینی، بودھ چارواک اور ویشیشک کے اکثر مسلمہ ہندو نظامات فکر میں شبد یا لفظ ایک الگ ذریعۂ ثبوت سمجھا جاتا ہے اس مضمون پر بحث کرنے کی کوئی فلسفیانہ اہمیت نہیں ہے اس لیے میں نے نیائے اور سانکھیہ یوگ نظامات سے اس کا تعلق تبلانے کی طرف توجہ نہیں کی۔ ویدوں کی سند اور صحت تمام ہندو اہل قلم کے نزدیک مسلم ہے اور بودھوں سے اس ضمن میں ان کی سخت لفظی جنگ و جدل ہوئی ہے جو اس کا انکار کرتے تھے۔ اور بعض اس سند کو اس مفروضے پر قایم کرنا چاہتے تھے کہ وہ خدا کا کلام ہے اور بعض بالخصوص میمامسا کے پیرو یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اُن کو کسی شخص نے نہیں لکھا نہ اُن کا آغاز اور انجام کسی زمانے میں ہوا ہے اور یہ ازلی ہیں ان کی سند کسی قابل اعتماد شخص یا خدا سے اخذ کرنے کی ضرورت نہیں۔ ان کے الفاظ بذات خود صحیح ہیں۔ بدیہاً ان مسایل پر بحث کرنا ہمارے نزدیک بہت کم اہمیت کی چیز متصور ہوتی ہے اگرچہ قدیم زمانے میں یہی مضمون مباحثے کے لیے ہندوستان میں بڑی اہمیت کا سمجھا جاتا تھا۔ درحقیقت میمامسا کے نزدیک یہ سب سے اہم مضمون اس لیے ہے کہ میمامسا سوتر اس غرض سے لکھے گئے تھے کہ ویدوں کی صحیح تعبیر کے لیے اصول مدوّن کیے جائیں، اس میں جن علمیاتی اصولوں پر کسی قدر وسعت سے بحث کی گئی ہے

اس کا مقصد تعبیری اصولوں کی بنیاد رکھنا تھا نہ کہ فلسفے کو صرف فلسفے کی خاطر پیش کرنا۔ نجات کے متعلق دوسرے نظامات کی طرح وہ اتنا زور نہیں دیتے لیکن کوشش کرتے ہیں کہ اصولوں کا عقلی خلاصہ اتنا ہو جائے کہ جس کی امداد سے ویدوں کو صحیح طور پر سمجھا جا سکے۔ اور یگیہ صحیح طور پر انجام دیے جا سکیں لیکن میمانسا سے متعلق ذریعۂ ثبوت کے طور پر اصول کلام (شبد) کی مختصر جانچ کو ترک نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ یہی تو اس کی اصل روح ہے۔

پرمان کے طور پر شبد سے مراد وہ علم ہے جو ہم کو مفید مطلب جملوں سے (جو ہمارے ادراک کے دائرے کے اندر نہیں ہوتے) اشیا کے متعلق ان الفاظ کا مطلب سمجھنے سے حاصل ہوتا ہے جن سے وہ جملے مرکب ہوتے ہیں۔ یہ فقرے دو قسم کے ہو سکتے ہیں ایک وہ جن کو انسانوں نے کہا ہے اور دوسرے وہ جو ویدوں سے متعلق ہیں۔ اول الذکر تو اس وقت صحیح علم کا ذریعہ ہوتا ہے جب کہ غیر معتبر اشخاص نے اس کو بیان نہیں کیا اور ثانی الذکر بذات خود صحیح ہے الفاظ کے معنی تو ہم کو پہلے سے معلوم رہتے ہیں پس ان کو ذریعۂ ثبوت نہیں شمار کیا جا سکتا لیکن جملوں کے معنی جو الفاظ کی نسبتوں کے علم پر مشتمل ہوتے ہیں کسی دوسرے مسلمہ ذریعۂ ثبوت سے معلوم نہیں ہو سکتے۔ پس اس لیے ہم شبد کو ایک جدا ذریعۂ ثبوت مانتے ہیں اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ کسی فقرے کی صحت اس بنیاد پر منتج ہو سکتی ہے کہ اس کو کسی قابل اعتماد شخص نے بیان کیا ہے لیکن اس سے اس امر کی تشریح نہ ہو گی کہ کس طرح فقروں کے معنی ہماری سمجھ میں آتے ہیں کیوں کہ اگر کسی کہنے والے یا کہنے والے کا نام یا شخصیت نہ معلوم ہو تب بھی ہم کسی فقرے کے معنی سمجھنے کی دشواری محسوس نہیں کرتے۔

۳۹۵

پربھاکر کا خیال ہے کہ تمام آوازیں حروف کی صورت میں ہیں یا حروف کے اتحاد کے طور پر قابل فہم ہیں کسی لفظ کے ترکیبی حروف سے

بہر حال کوئی معنیٰ نہیں پیدا ہوتے پس اُن کو سمعی ادراک کے اجزا سمجھنا چاہیے جو لفظ کے معنیٰ سمجھنے کا ذریعہ ہے کسی لفظ کے معنیٰ سمجھنے کی وجہ یہ ہے کہ حروف میں ایک جداگانہ قوت موجود ہوتی ہے جس سے لفظ کی تعبیر سمجھ میں آسکتی ہے۔ ہر ایک حرف کی آواز کا ادراک، اس کو منہ سے نکالتے ہی غائب ہو جاتا ہے لیکن اپنے پیچھے ایک ارتسام چھوڑ جاتا ہے جو حروف کے مسلسل معدوم ادراکات کے ارتسامات سے اتحاد کرتا ہے اور اس طرح ایک پورا لفظ وجود میں آتا ہے جس میں وہ قوت ہوتی ہے کہ خاص معنیٰ کی سمجھ پیدا کرے۔ اگر لفظ کو سننے پر بھی اس کے معنیٰ سمجھ میں نہ آئیں تو یہ تسلیم کیا جائے گا کہ سننے والا ان امدادی آلات سے محروم ہے جو اس غرض کے لیے لازمی ہے۔ چوں کہ لفظ کی قوت حروف کی جداگانہ قوتوں سے پیدا ہوتی ہے اس لیے یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ موخر الذکر لفظی وقوف کی راست علت ہے۔ اس نقطۂ نظر سے پربھاکر اور کمارِل دونوں متفق ہیں۔

ایک اور عجیب وغریب اصول کی تشریح یہاں کی گئی ہے کہ تمام الفاظ فطری تعبیری قویٰ رکھتے ہیں، جن کے ذریعے سے وہ بذات خود اپنی فطرت کے سبب چند معروضات کا حوالہ دیتے ہیں۔ بلالحاظ اس کے کہ سننے والا اُن کے مفہوم کو سمجھے یا نہ سمجھے سننے والا تو اس وقت تک کوئی معنیٰ نہیں سمجھتا جب تک اُس کو یہ نہ معلوم ہو کہ لفظ زیر بحث ایسے ویسے معنیٰ کا اظہار کرتا ہے لیکن لفظ میں بطور خود اپنے معنیٰ کی تعبیر کرنے کی کافی صلاحیت موجود ہوتی ہے اور اس واقعے کا علم ہی سننے والے کو اس لفظ کے معنیٰ سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ یہ میمامسا کا خیال نہیں ہے کہ ایک لفظ کے خاص معنیٰ کے ساتھ تلازم لوگوں میں اس رواج کی وجہ سے ہو جو اُن الفاظ کو پیش کرتے ہیں اور ان کو معنیٰ عطا کرتے ہیں۔[1] پس اس طرح

۳۹۶

[1] نیائے کے نزدیک خدا نے تمام الفاظ کو پیدا کیا ہے اور اُن کے معانی اُن کے ساتھ رکھے ہیں۔

باب ۹

تسلیم کیا جاتا ہے کہ الفاظ خود اپنی تعبیر پیش کرتے ہیں صرف اسمائے خاص کے بارے میں تسلیم کیا جاتا ہے کہ مرضی عامہ تعبیر کی علت ہے۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ اس اصول کا اثر وید کے احکام کی ذاتی صحت پر کیا پڑا۔ جن کی بجا آوری سے ایسے نتایج حاصل ہوتے ہیں جن کے متعلق کوئی دوسرا شخص پیشین گوئی نہیں کر سکتا۔ مزید براں تمام الفاظ کے بارے میں یقین کیا جاتا ہے کہ وہ ازل سے موجود ہیں۔ اگرچہ وہ ہمیشہ سے موجود ہیں لیکن ایک اظہاریہ واسطہ کی ضرورت ہے جس سے وہ ہم پر ظاہر کیے جاتے ہیں یہ اظہاریہ واسطہ انسان کی کی ہوئی اس کوشش پر مشتمل ہے جو تلفظ کو ادا کرتا ہے۔ نیائے کا خیال ہے کہ یہ تلفظ کرنے کی کوشش وہ علت ہے جو لفظ کو پیدا کرتی ہے اور میمامسا کا خیال ہے کہ یہ ازلی لفظ صرف سننے والے پر ہی ظاہر ہوتا ہے۔

ایک مثال کے ذریعے اس عمل کی تشریح کی جاسکتی ہے جس سے پربھاکر کے مطابق الفاظ کے معنیٰ حاصل ہوتے ہیں جیسے ایک اعلیٰ عہدہ دار اپنے ماتحت کو حکم دیتا ہے کہ گائے کو لاؤ، اور گھوڑے کو باندھو۔ بچہ دیکھتا ہے کہ ماتحت نے عہدہ دار کے حکم کی تعمیل کس طرح کی ہے، اس سے وہ سمجھنے لگتا ہے کہ گائے اور گھوڑے کے یہ معنیٰ ہیں۔ پس اس کے نزدیک الفاظ کے معنیٰ ان الفاظ سے معلوم ہو سکتے ہیں جو بہ ایتی فقروں میں آتے ہیں۔ وہ اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ الفاظ کو ان ہی چیزوں کی تعبیر کرنا چاہیے جو حکم کے دوسرے اجزا سے متعلق ہوں (انوتیا بھید ھان واد) اور کسی ایسے لفظ کا مفہوم سمجھ میں نہیں آسکتا جس کی تعبیر ایسے فقرے سے الگ کرلی گئی ہو۔ اس اصول کے مطابق یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہر لفظ اپنے معنیٰ فقط اُس وقت پیدا کرتا ہے جب کہ وہ کلی طور پر دوسرے اجزا سے متعلق ہو یا ایک تاکیدی فقرے کا جز ہو۔ جیسے لفظ "گام" جو "گو (گائے)" کا اسم مفعول ہے اس سے یہ مراد ہے کہ

باب ۹ گائے یا گائے کی جنس کے ساتھ کچھ کیا جائے۔ وہ صرف ایک خاص قسم کے فعل سے مربوط معلوم ہوتا ہے مثلاً اس فقرے میں کہ گام آننئے - گائے کو لاؤ، بہرحال کمارل کا خیال ہے کہ الفاظ بذات خود جداگانہ معنی کا اظہار کرتے ہیں جو بعد میں کسی فقرے میں متحد کیے جاتے ہیں جس سے ایک مربوط تصور (ابھی ہتانوئے واد) ظاہر ہوتا ہے کمارل کے نزدیک "گام آننئے" میں گام سے مراد ہے گائے کلی مفعولی صورت میں، اور آننئے سے عام مراد لانا ہے۔ پھر یہ دونوں "گائے ۳۹۷ کو لاؤ" کے معنی میں متحد کیے گئے لیکن اول الذکر نظریے کے لحاظ سے لفظ گام کے معنی یہ ہیں کہ یہ ایک قسم کے فعل سے مربوط ہے اور اس خاص فقرے سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کسی خاص قسم کا فعل ہے۔ جیسے کہ فقرہ بالا میں وہ لانے سے متلازم ہوتا ہے لیکن اس سے الگ خود اس کے کچھ معنی نہیں ہو سکتے۔ کمارل کا یہ نظریہ جو نیائے کا نظریہ بھی ہے یہ ابھی ہتانوئے واد کہلاتا ہے۔[1]

بالآخر پربھاکر کے نزدیک صرف وید کو ہی شبد پرمان کہا جاتا ہے اور وہ بھی وید کے اُن فقروں کو جو احکام پر مشتمل ہیں (جیسے اس یگیہ کو کرو، اس طریقے پر، ان چیزوں کے ساتھ) دوسری تمام صورتوں میں الفاظ کی صحت متکلم کے قابل اعتماد کردار کی بنیاد پر منتج ہوتی ہے لیکن کمارل خیال کرتا ہے کہ تمام قابل اعتماد اشخاص کا کلام شبد پرمان ہے

[1] دیکھو پربھاکر میماسا مصنفہ ڈاکٹر گنگا ناتھ جھا اور ایس، این گپتا کی مطالعہ پتنجلی کا تتمہ اس سلسلے میں یہ بات غور کی جا سکتی ہے کہ میماسا آواز کے اسپھوٹ اصول کی تائید نہیں کرتا جو اس یقین پر مبنی ہے کہ حروف کی عارضی آوازوں سے الگ جن سے لفظ بنتا ہے لفظ کی ایک کامل صورت بھی ہے جو ظاہر کی جاتی ہے (اسپھوٹ) نہ کہ ارکان لفظ کی گزرنے والی آوازوں سے تخلیق کی جاتی ہے۔ رکن لفظ کی آوازوں کا کام صرف اس لفظ کے ظہور کو پیش کرنا ہے دیکھو واچسپتی کی تتو بندو رشلوک وارتک اور وہ ہر کرن پت چکا۔ اور انویت ابھی دھان کے اصول کے لیے دیکھو شالک ناتھ کی واکیہ ارتھ ماترکا ورتی۔

باب ۹

عدم ادراک کا پرمان

(ان اپلبدھی)

علاوہ ان مذکورۂ بالا پرمانوں کے کمارل پر مان کی ایک پانچویں قسم یعنی ان اپلبدھی تسلیم کرتا ہے تاکہ کسی چیز کے عدم کا ادراک کیا جائے۔ کمارل استدلال کرتا ہے کہ شئے کی نیستی کا (مثلاً اس کمرے میں گھڑا نہیں ہے) حواس سے ادراک نہیں ہو سکتا اس لیے کہ نیستی کا ادراک ہونے کے لیے کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس سے حواس کا اتصال ہو سکے۔ بعض اشخاص اس عدم ادراک کو انومان سمجھ کر اس کی تشریح کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جہاں کہیں مرئی معروض کا وجود ہوتا ہے تو مدرک کو اس کی شکل کا ادراک ہوتا ہے جب کوئی مرئی شئے نظر کے سامنے نہیں ہوتی تو اس کا وجود بھی نہیں ہوتا لیکن یہ غور کرنا آسان ہے کہ ایسے استناج کے لیے نظر کی کمی اور وجود کی کمی کے ادراک کو پہلے فرض کرنا چاہیے لیکن یہی امر تو حل طلب ہے کہ ان عدم ادراکات کی کس طرح توجیہ کی جائے اور کس طرح نظر کی کمی یا وجود کی کمی کے ادراک کو سمجھ میں لایا جائے۔ اس غرض سے ہم کو ایک جدا طریقے کا پرمان یعنی ان اپلبدھی تسلیم کرنا پڑتا ہے۔

تمام چیزیں مثبت (سدروپ) یا منفی (اسدروپ) نسبت سے مکان میں موجود ہوتی ہیں اور صرف صورت اول الذکر حواس کے دائرے میں آتی ہے لیکن صورت موخر الذکر میں سلبی وجود کا ادراک حرکت نفس کا الگ انداز ہے جس کو ہم جدا پرمان یا ان اپلبدھی کہتے ہیں۔　۳۹۸

باب ۹

پربھاکر کے نزدیک ایک مکان میں مرئی شے کا غیر ادراک صرف خالی مکان کا ادراک ہے اگر یہ مانتے ہیں تو کسی جداپرمان کو بطوران اپلبدھی ماننے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ خالی مکان سے آخر کیا مراد ہے؟ اگر یہ ضروری ہے کہ گھڑے کے عدم کے ادراک کے لیے ایک بالکل خالی مکان لازمی ہے تو اگر اس مکان میں پتھر ہو تو ہم گھڑے کے عدم وجود کا ادراک نہ کرسکیں گے اس لیے کہ مکان بالکل خالی نہیں ہے، اگر خالی مکان سے یہ مراد ہے کہ وہ گھڑے سے متلازم نہیں ہے تب تو مقولۂ سلب کو عملی طور پر جداوجود تسلیم کرنا چاہیے۔ اگر خالی مکان کے ادراک کی یہ تعریف کی جائے کہ وہ ادراک ہے مکان کا اس لمحے میں جس کو ہم گھڑے کے متعلق کمی علم متلازم کرتے ہیں تب بھی کمی علم کو بطور جداگانہ وجود کے تسلیم کرنا پڑے گا جو اس امر کے مساوی ہوگا کہ گویا گھڑے کے عدم یا کمی کو قبول کرلیا گیا۔ کوئی بھی کوشش کسی ایجابی ادراک سے تصور سلب کی تشریح کے لیے کی جائے وہ زیادہ سے زیادہ ایسی کوشش ہوگی کہ سلب کو معروضی میدان سے ہٹاکر علم کی طرف منتقل کردیا جائے یا دوسرے الفاظ میں ایک شے کے خارجی عدم کے مکان کو اس شے کے متعلق متلازم کمی علم کا نعم البدل سمجھا جائے (اگرچہ وہ دکھلائی دینے والی شے ہو) اور یہ ایک نامراد کوشش میں ختم ہوگا اس لیے سلب کو بطور جدا مقولہ ماننا چاہیے۔ خواہ علم کے میدان میں، یا خارجی عالم میں۔ سلب یا ابھاؤ کو ایک جدا مقولے کے طور پر کسی نہ کسی طرح قبول کرنا ہی ہوگا۔ یہ کہا گیا ہے کہ پہلے لمحے میں صرف زمین نظر آتی ہے بغیر اس کے کہ گھڑے کا علم یا اس کا سلب نظر آئے۔ اور پھر دوسرے لمحے میں گھڑے کی نیستی کا تصور ہوتا ہے لیکن اس سے یہ بھی مراد ہوتی ہے کہ زمین کے ادراک کا لمحہ گھڑے کے کمی علم یا اس کے سلب کا متلازم ہے لیکن یہ تو وہی چیز ہوئی کہ سلب کا اقبال بطور جدا مقولہ کیا گیا ہو کیوں کہ صرف زمین " کے ادراک سے کیا مفہوم

باب ۹

ہوسکتا ہے۔ اگر اس سے یہ مراد نہیں ہے (زمین کا ادراک) کہ وہ گھڑے کے عدم علم سے متلازم یا موصوف ہے اس لیے کہ زمین کا ادراک گھڑے کی نیستی کا تصور پیدا نہیں کرسکتا حتیٰ کہ جہاں گھڑا ہوتا ہے وہاں بھی زمین کا ادراک ہوتا ہے یہ توصیفی فقرہ "صرف زمین کا ادراک ہوتا ہے" بے معنیٰ ہو جاتا ہے اگر چیزیں جن کی موجودگی خارج کردی گئی ہے مخصوص نہ کی جائیں کہ وہ بطور سلبی شرائط ہیں جو ادراک زمین کو متصف کرتی ہیں۔ اس کے لیے ضرورت ہوگی کہ ہم میں پہلے ہی سے تصور سلب موجود ہو جو ہم میں ایک خاص طریقے پر خود ظاہر ہوا ہو جس کی توجیہ دوسرے ذرایع ثبوت نہیں کرسکتے۔ اس پر بھی غور کرنا چاہیے کہ حسی شے کا عدم ادراک تصور سلب کو فوراً پیدا کرتا ہے نہ کہ دوسری منفیوں کی امداد سے۔ اور یہ امر نہ صرف حالیہ لمحے کی چیزوں پر صادق آتا ہے بلکہ نیستی کے گزشتہ ادراکات کی یاد پر بھی صادق آتا ہے مثلاً جب ہم یاد کرتے ہیں کہ یہاں کوئی گھڑا نہیں تھا۔ پس ان ایلبدھی ایک جدا پرمان ہے جس سے کسی حسی شے کا عدم یا کمی۔ شے کی نیستی سمجھ میں آسکتی ہے۔

۳۹۹

ذات، نجات، خدا

میما مسا کو روح کے وجود کو قبول کرنا پڑا، ورنہ بغیر اس کے کون ویدک احکام کو انجام دے گا اور ان ویدک عبارتوں کا کیا مفہوم ہوگا جو ان اشخاص کا ذکر کرتی ہیں جو "یگیہ" کر رہے ہیں اور جنت کو جا رہے ہیں، پس روح، جسم، آلات حسی اور بدھی سے ممیز ہے۔ یہ ازلی، ہمہ جا گیر ہے اور ہر جسم میں واحد ہے۔ پربھاکر کے نزدیک روح ہم کو تمام وقوف میں نظر آتی ہے۔ درحقیقت

باب ۹

وہ اُس کو بھی ایک ثبوت سمجھتا ہے کہ موجودگی ذات جسم سے علیحدہ جدا وجود ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو ہم کس طرح اپنے تمام وقوف کے استقلال کا تصور کر سکتے۔ ان میں بھی جہاں جسم کا ادراک نہیں ہے ہمارے تمام وقوف میں شعور ذات کی اس تحلیل کے بارے میں کمارل پربھاکر سے اختلاف کرتا ہوا کہتا ہے کہ اگرچہ ہم کو اپنے جسم کے اجزا کا تصور نہیں ہے نہ ان کے خصوصی اتصالات کا، تاہم خود ہمارا تصور کہ ہم جسمی مخلوقات ہیں ہمیشہ ہمارے وقوف میں ظاہر ہوتا ہے علاوہ بریں اشیائے خارجی کے وقوف میں ہم اپنی ذات سے ہمیشہ بطور عالم آگاہ نہیں ہوتے پس یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ذات جسم سے الگ ہے اس وجہ سے کہ شعور ذات ہمارے تمام وقوف میں موجود ہوتا ہے۔ اور یہ کہ جسم کی آگاہی ہمارے بہت سے وقوف میں نہیں ہوتی۔ لیکن صحیح دلیل یہ قبول کرنے کے لیے کہ ذات جسم سے الگ ہے یہ ہے کہ حرکت، ارادہ، علم، لذت والم وغیرہ جسم سے منسوب نہیں ہو سکتے کیوں کہ اگرچہ جسم موت کے وقت موجود رہتا ہے لیکن یہ اُس وقت نہیں پائے جاتے۔ پس یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ کسی دوسرے وجود سے متعلق ہیں جس کے تلازم کی وجہ سے جسم حرکت وغیرہ سے موصوف معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ بریں علم، احساس وغیرہ اگرچہ ادراک کرنے والے کو ظاہر ہوتے ہیں لیکن اوروں کا ادراک دوسروں کو جسم کی دوسری کیفیات کی طرح نہیں ہوتا جیسے کہ رنگ وغیرہ کا دوسرے اشخاص کو ادراک ہوتا ہے۔ یہ تعلیل کا ایک قانون کلی ہے کہ ترکیبی اجزا (علت میں) کی کیفیات خود کو معلول میں داخل کرتی ہیں لیکن خاکی سالمے جن سے جسم بنا ہے علم وغیرہ کی کیفیات سے متصف نہیں ہیں۔ پس اس سے بھی ایک جدا وجود بطور ذریعۂ علم وغیرہ کے استاج کی تائید ہوتی ہے۔ بعض وقت یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر روح ہمہ جا ہے تو اس کو کس طرح فاعل یا متحرک کہہ سکتے ہیں لیکن یہ میماسا میں تسلیم نہیں کیا جاتا کہ حرکت سے مراد سالمی حرکت ہے اس لیے کہ اصول حرکت وہ توانائی ہے جو سالموں کو حرکت دیتی ہے اور یہ ہمہ جا روح میں موجود ہوتی ہے جسم جو حرکت کرتا ہے اُس کا سبب محض روح کی بخشی ہوئی توانائی ہے پس اگرچہ روح خود حرکت نہیں کرتی ہے لیکن اس سبب سے فاعل کہلاتی ہے کہ وہ جسم کو حرکت میں لاتی ہے ذات کو حواس سے بھی مختلف سمجھنا چاہیے کیوں کہ جب کوئی حس معدوم ہو جاتی ہے

۴۰۰

تب بھی وہ ذات کا برابر ادراک کرتی ہے کہ وہی ہے جو برابر قایم ہے۔
اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس طرح ذات کا وقوف کیا جائے پربھاکر کے نزدیک ذات بطور واقف، وقوفی معروض سے الگ وقوف میں نہیں آتی ہے نہ معروض بغیر واقف وقوف میں آتا ہے جب تک کہ واقف وقوف میں بطور لازمی عنصر کے داخل نہ ہو۔ ذات اور معروض دونوں خود منوّر علم میں چمکتے ہیں۔ جس کو ہم نے ابھی تری پٹی پرتیکش (باہم تین کا ادراک) بیان کیا ہے در اصل روح منور بالذات نہیں ہے بلکہ علم ہے۔ پس علم ذات اور معروض دونوں کو ایک عمل میں منور کرتا ہے۔ لیکن جیسے اس مثال میں کہ ایک آدمی چل رہا ہے۔ چلنے کا فعل خود چلنے والے پر منحصر ہے تاہم وہ کام کا کارندہ سمجھا جاتا ہے نہ کہ اس کام کا معروض، یہی صورت علم کے عمل کی ہے کہ اگرچہ یہ ذات کو متاثر کرتا ہے تاہم وہ فاعل معلوم ہوتا ہے نہ کہ معروض، وقوف روح نہیں ہے لیکن روح وقوف میں اُس کے طبقے کے طور پر ظاہر ہوتی ہے اور اس میں بطور وقوفی عنصر "میں" معلوم ہوتی ہے۔ جو تمام وقوفوں سے جدا نہیں ہو سکتا۔ گہری نیند میں جب کسی چیز کا وقوف نہیں ہوتا ہے تو ذات کا بھی وقوف نہیں ہوتا۔
کمارل کے نزدیک روح جسم سے ممیز ہے اور نفسی ادراک (مانس پرتیکش) سے "میں" کے تصور کے طبقے کے طور پر اس کا ادراک ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ذات خود کو نفسی ادراک میں ادراک کرتی ہے اور خود اُس کی اپنی فطرت کا ادراک شعور میں بطور "میں" چمکتا ہے۔ یہ اعتراض کہ ذات خود اپنے عمل سے موضوع اور معروض نہیں ہو سکتی صادق نہیں آتا ہے کیوں کہ اسی امر کا مساوی طور پر پربھاکر کے نظریے پر اطلاق ہوتا ہے جس میں علم ذات کا انکشاف بطور معروض کرتا ہے اور پھر بھی اُس کو عمل کا موضوع سمجھتا ہے۔ لسانی استعمال کی تمثیل کہ چلنا، چلنے والے کو متاثر کرتا ہے تاہم وہ ایک فاعل ہے اس الزام سے بچنے کے لیے کافی نہیں خیال کی جا سکتی۔ اس لیے کہ زبان کا استعمال

باب ۹ فلسفیانہ تحلیل نہیں ہے۔ اگرچہ معروض کے وقوف کے وقت ذات وقوفی ہوتی ہے تاہم وہ معروضات کے علم کی عالم نہیں ظاہر ہوتی ہے بلکہ خود کو جد انفسی عمل کے معروض کے طور پر ظاہر کرتی ہے جو اشیا کے علم سے ممیز ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ ذات "میں" کے طبقے کے طور پر معلوم ہوتی ہے لیکن اس ذات کے علم کے لیے یہ لازمی نہیں ہے کہ وقوف اشیا میں خود کو منکشف کرے۔ نہ ذات خود کو اس طرح ظاہر کرتی ہے کہ وہ معروض کے تمام علم کی عالم ہے۔ لیکن ذات جد انفسی وجدان سے سمجھ میں آتی ہے جس کو ہم "میں" سے ظاہر کرتے ہیں۔ ذات خود کو بطور عالم ظاہر نہیں کرتی بلکہ خود کو نفس کے جد انفسی وجدان کے معروض کے طور پر ظاہر کرتی ہے درحقیقت یہ امر پربھاکر کی تحلیل سے جدا ہے جس نے ذات کے وقوف کو لاینفک معروضی وقوف سے اور دونوں کو علم کی تنویر کا نتیجہ متصور کیا۔ بہرحال کمارل پربھاکر سے متفق ہے کہ روح منور بالذات (سویم پرکاش) نہیں ہے اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو گہری نیند میں بھی روح خود کو ظاہر کرتی۔ لیکن ایسا ظہور نہیں ہوتا ہے اور گہری نیند کی حالت غیر شعوری حالت معلوم ہوتی ہے اور گہری نیند میں کوئی انند بھی نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو لوگ اس امر کا افسوس نہ کیا کرتے کہ بے وقت کی نیند سے اُنھوں نے حسی لذات کو کھو دیا، یہ فقرہ کہ "میں آرام سے سویا" اس سے یہ مراد ہے کہ میں تکلیف سے نہیں سویا، علاوہ بریں نیند کی گہری حالت کے خلاف بھی اظہار خیال کیا جاتا ہے۔ جب کہ ایک آدمی نیند سے اُٹھتا ہے اور کہتا ہے "میں اس قدر دیر تک سوتا رہا اور ہر چیز سے بلکہ خود اپنی ذات سے بھی بے خبر رہا۔ ذات سالمی نہیں ہے اس لیے کہ ہم بیک وقت سر اور پیر میں احساس محسوس کرتے ہیں اور جینی نظریہ کہ روح اس جسم کی جسامت کے برابر ہوتی ہے جس جسم میں وہ ہوتی ہے وہ اس کے ساتھ پھیلتی اور سکڑتی ہے۔ ناقابل قبول ہے۔ پس یہ بہتر ہے کہ روح کو خیال کیا جائے کہ

باب ۹

سب پر چھائی ہوئی ہے۔ جیساکہ ویدوں میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ ذات مختلف افراد میں مختلف ہوگی۔ ورنہ اُن کے انفرادی تجربات معروضات، لذت والم کی تشریح نہ ہوسکے گی۔[1]

۱۰۲

کمارل نے ذات کو محض علم کی دگیان شکتی[2]) قوت خیال کیا۔ چیزوں کے وقوف من اور دوسرے حواسوں کی فعلیت سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس ذات کا وقوف صرف نفسی ادراک سے ممکن ہے یا بوقت نجات نہ حواس رہتے ہیں نہ من، ذات وجود خالص کی حیثیت سے بطور قوت علم بغیر کسی حقیقی اظہار یا ظہور کے باقی رہتی ہے پس نجات کی حالت یہ ہے کہ ذات اپنی خصوصی کیفیات مثلاً لذت، الم، علم، ارادے وغیرہ سے معریٰ رہتی ہے اس لیے خود ذات نہ علم ہے نہ برکت یا انند جیساکہ ویدانت فرض کرتا ہے۔ لیکن یہ چیزیں اس میں اس کی توانائی اور حواس کے عمل سے پیدا ہوتی ہیں، اس وقت ذات اپنے تمام حواس سے جدا رہنے کے سبب توانائی علم کی صرف قوت کے طور پر باقی رہتی ہے گویا محض وجود رہ جاتی ہے، نجات کے اس نقطۂ نظر کو پربھاکر نے بھی خاص طور پر تسلیم کیا ہے۔

نجات اُس وقت واقع ہوتی ہے جب انسان اچھے بُرے کاموں کے پھل سے لطف یا تکلیف اُٹھانے کے بعد اُن کو ختم کر دیتا ہے اور مزید

---

[1] دیکھو شلوک، وارتک آتم واد، شاستر دیپکا، آتم واد، موکش واد۔

[2] اس سلسلے میں یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ نیائے کی طرح میماسا تمام فعلیت کو سالماتی (پری اسپند) اہتزاز کی نوعیت کی نہیں سمجھتے ہیں۔ اُس نے وجود توانائی (شکتی) کو تسلیم کیا کہ وہ جدا مقولہ ہے جو خود کو حقیقی حرکات میں ظاہر کرتا ہے ذات جو شکتی متصور کی گئی ہے جسم کو حرکت دے سکتی ہے پھر بھی خود ساکن رہ سکتی ہے اظہار فعل سے مراد توانائی کا کسی چیز سے نسبت دینا ہے نیائے پر زور طریقے پر اس غیر حسی (اتی اندریہ) توانائی کے اصول کی تردید کرتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ حقیقی سالماتی حرکات سے تمام فعل کی تشریح کرے۔

باب ۹

سکامیہ کرم (یگیہ وغیرہ جو سود مند نتائج کے حصول کے لئے انجام دی جاتی ہیں) کے انجام دینے سے اجتناب کرتا ہے تو ان سے پیدا ہونے والے نئے اثرات ختم ہو جاتے ہیں اور نتیہ کرم (جیسے کہ سندھیا، پوجا پاٹ وغیرہ، جن کے کرنے سے کوئی خاص نفع نہیں ہے لیکن نہ کرنے سے گناہ پیدا ہوتا ہے) کو پرجوش طریقے پر انجام دینے سے گناہ کے برے اثرات سے خود کو محفوظ رکھتا ہے۔ یہ وہ خصوصی حالت ہے جس میں جسم فنا ہو جاتا ہے، پھر نہ جسم پیدا ہوتا ہے نہ دوبارہ پیدائش ہوتی ہے۔

میمانسا وجود خدا کے اس طرح قائل نہیں ہیں کہ وہ تمام عالم کا پیدا کرنے والا یا فنا کرنے والا ہو۔ اگرچہ عالم اجزا سے بنا ہے لیکن یہ کوئی وجہ فرض کرنے کے لئے نہیں ہے کہ عالم کا آغاز کسی زمانے میں ہوا ہو یا کسی خدا نے اس کو بنایا ہو اور ہر روز حیوانات، انسان، بلا کسی خدا کے عمل کے اپنے اپنے والدین سے پیدا ہو رہے ہیں نہ یہ ضروری ہے جیسا کہ نیائے فرض کرتا ہے کہ ادھرم اور دھرم کے لئے ایک نگرانکار ہو۔ اس لئے کہ ان کا تعلق انجام دینے والے سے ہے اور کسی کو ان کا علم نہیں ہو سکتا علاوہ بریں دھرم یا ادھرم کا کوئی تماس (سمبوگ) یا عرض لاینفک (سموائے) خدا کے ساتھ نہیں ہو سکتا کہ وہ ان کی نگرانی کرے نہ اس کے پاس اوزار ہیں نہ وہ جسم رکھتا ہے جس سے دنیا کو بڑھئی کی طرح بنائے، علاوہ ازیں دنیا کے پیدا کرنے کے لئے کوئی محرک نہیں ہو سکتا خواہ وہ فعل رحم وکرم کا ہو یا بے رحمانہ ہو۔ اس لئے کہ شروع میں جب مخلوقات نہ تھیں تو وہ کس کے لئے احساس ترحم سے متاثر ہوا ہوگا۔ مزید براں خود اس کے پیدا کرنے کے لئے ایک خالق کی ضرورت ہوگی پس نہ کہیں خدا ہے۔ نہ خالق ہے، نہ تخلیق ہے نہ فنا یا پرلئے ہے۔ ہمیشہ سے عالم بغیر جدید پیدائش یا فنا، سرشٹی یا پرلئے، ایسا ہی چلا آ رہا ہے۔

۴۰۳

باب ۹

میماںسا بطور فلسفہ اور میماںسا بطور رسوم پرستی

جو کچھ ہم نے اس سے پہلے کہا ہے اس پر غور کرنا آسان ہے کہ میماںسا
ویشیشک کے ساتھ اشیا کے مقولات کے وجود سے متفق ہے جیسے پانچ
عناصر، کیفیات، روپ، رس وغیرہ جاتی اور سمواۓ وغیرہ کے مسائل
سے متعلق کمارل کے اختلافات اور پربھاکر کے خصوصیات کا پہلے ہی
ذکر ہو چکا ہے۔ ان مسائل میں کمارل سانکھیہ فکر سے زیادہ متاثر ہوا بہ نسبت
نیاۓ فکر کے۔ سانکھیہ اور ویشیشک بھی وہ ہندو نظامات ہیں جنھوں نے
طبیعیات کو مابعد الطبیعیات کے جزو کے طور پر ترکیب دینے کی کوشش کی
ہے اور دوسرے نظامات نے بالعموم ان کی تقلید کی ہے یا صرف چند
غیر اہم مسائل میں ان سے اختلاف کیا ہے۔ پس پربھاکر اور کمارل کی طبیعیات
زیادہ اہم نہیں ہے۔ چونکہ وہ بالعموم ویشیشک کے نظریے سے متفق
ہیں اور واقعاً وہ اس جانب اہمیت نہ دینے میں حق بجانب بھی ہیں اس لئے
کہ یگیوں کے انجام دینے کے لئے عالم کے متعلق نیاۓ ویشیشک عقل سلیم
کا نقطۂ نظر بیحد موزوں ہے۔

میماںسا اور نیاۓ میں اصلی اختلاف یہ ہے کہ دونوں کا نظریۂ
علم مختلف ہے اول الذکر کو اس کے ثابت کرنے کی یوں ضرورت تھی
کہ وید خود صحیح ہیں اور ان کی صحت خدا سے مستخرج نہیں ہوتی اور نہ کسی اور
ذریعے سے اس کی صحت کی جانچ لازمی ہوتی ہے۔ یہ کرنے کے لئے تمام علم
کی خود صحت کے قائم کرنے کی کوشش شروع کی گئی۔ اس سے ویدوں کو فائدہ ہوگا
کہ اس کے احکام یا اور چیز کو ہم تک پہنچاتے ہی وہ ہم کو صحیح علم معلوم ہوں گے
اور ان کی تردید نہ ہونے کے سبب آگے چل کر عالم میں ایسی کوئی چیز نہ ہوگی
جو ویدک احکام کو باطل کر سکے۔ دوسرے پرمان مثلاً اور اگ، انتاج وغیرہ

مذکور ہوئے ہیں پہلے تو یہ جتلا نے کے لئے کہ ان سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ کس طرح دھرم حاصل کیا جائے اس لئے کہ دھرم کوئی موجود چیز نہیں ہے جس کا دوسرے پرمانوں سے ادراک ہو سکے بلکہ وہ چیز ہے جو ویدوں کے احکام کے مطابق تعمیل کرنے سے پیدا کی جاسکتی ہے اس لئے دھرم اور ادھرم کے لئے وید کا شبد پرمان ہمارا اصلی ماخذ ہے دوسری غرض یہ ہے کہ لازم ہے کہ ہم وقوف کے مختلف ذرایع کے علم سے موصوف رہیں، ان کے بغیر قابل مناظرہ ویدک فقرات کے معنوں پر بحث کرنی دشوار ہوگی۔ فنا و تخلیق کا اصول جس کو تمام دوسرے ہندو نظامات نے تسلیم کیا ہے میماسا اس کی قائل نہیں اس لئے کہ ایسا کرنے سے ویدوں کی ازلیت خطرے میں پڑجاتی ہے حتیٰ کہ اس سبب سے خود خدا کو بھی ترک کردیا گیا۔

وید کی تعریف یہ ہے کہ وہ منتروں اور براہمنوں کا مجموعہ ہے (جس کو ودھی یا حکمی فقرے بھی کہتے ہیں۔ احکام کی تین قسمیں ہیں (۱) اپوروودھی (۲) نیم ودھی (۳) پری سنکھیا ودھی۔ اپوروودھی ایک حکم جس میں کسی چیز کے کرنے کا امر ہوتا ہے جو دوسرے اور کسی طریقے سے معلوم نہ ہو۔ مثلاً اناج کو دھویا جائے (یگیہ کے لئے یہ جزو فرض لازمی ہے یا نہیں، اس کو ہم اس حکم کے بغیر نہیں جان سکتے) نیم ودھی وہ ہے جہاں پر کہ ایک چیز کو مختلف طریقوں سے کیا جاسکتا ہے وہاں وید یہ حکم دیتا ہے اور ہم کو مقید کرتا ہے کہ صرف ایک معین متبادل کو اختیار کرو ا جیسے اناج کے بھوسے کو ناخنوں سے بھی دور کیا جاسکتا ہے لیکن حکم کہ اناج کا بھوسا گاہا جائے۔ یہاں گاہنے کے لئے پابندی عاید کی گئی ہے اور صرف یہی صورت یگیہ میں قابل قبول ہے۔ نیم ودھی میں جس کا حکم دیا جاتا ہے وہ معلوم اور امکانی ہوتا ہے لیکن بطور متبادل ہوتا ہے البتہ ودھی اصرار کرتی ہے کہ ایک ہی طریقہ اختیار کیا جائے۔ اپوروودھی میں جو چیز کرنے کی ہے وہ نا معلوم اور ناکردہ رہ جاتی اگر ودھی نہ ہوتی۔ پری سنکھیا ودھی میں وہ تمام جس کا حکم ہے پہلے سے معلوم ہے لیکن لازمی امکانی متبادل نہیں ہے ایک

منتر وں میں باگ پکڑتا ہوں" (اما م اگر بھ نام رشن نام) جو مختلف صورتوں میں استعمال ہو سکتی ہے لیکن گدھے کی لگام پکڑتے وقت استعمال نہیں ہو سکتا۔

ویدک فقرات کی تعبیر کرنے کے تین اصلی اصول ہیں۔(۱) جب بعض فقرات ایسے ہوں کہ وہ مجموعی طور پر تو معنی پیدا کریں لیکن انفرادی طور پر نہ کریں تو ان کو باہم مجموعی طور پر بطور کل سمجھنا چاہیئے۔(۲) اگرچہ فقرات الگ الگ معنی ادا کر سکیں تو ان کو باہم مربوط نہ کرنا چاہیئے۔(۳) بعض فقرات جو نامکمل ہوں تو اس صورت میں موزوں الفاظ فوری اوپر کے فقروں کی سیاق عبارت سے مہیا کر دینا چاہیئے۔

ودھیوں کو موزوں طور پر تعبیر کیا جائے تو وہی اصلی ذریعۂ دھرم ہیں۔ وہ منتر جو بالعموم دیوتاؤں یا قوتوں کی تعریف میں ہیں تو وہ ان دیوتاؤں کے لئے مخصوص سمجھنا چاہیئے جن کے آگے نذر پیش کرنی ہے۔ یہ یاد رہے کہ دھرم ویدوں کے احکام کی پیروی سے حاصل ہو سکتا ہے ان سب کی اس طرح تعبیر کی جائے کہ گویا ہم کو احکام دے رہے ہیں پس ایسی کوئی چیز جو ویدوں میں پائی جائے اور جو اپنے اجزا میں احکام سے مربوط نہ کی جا سکے تو اسی کو غیر معتبر اور غیر اظہاری سمجھنا چاہیئے پس وہ فقرے ویدوں کے جو موجودہ چیزوں کا ذکر کرتے ہیں یا حکم کے کسی فعل کی تعریف کرتے ہیں (ارتھ واد کہلاتے ہیں) ان کو ودھی واکیہ (حکم) کے جزو کی حیثیت سے تعبیر کیا جائے یا بالکل مسترد کر دیا جائے حتیٰ کہ وہ فقرے جن سے بعض افعال کی انجام دہی کے وجوہ معلوم ہوتے ہیں ان کو صرف ارتھ واد سمجھا جائے اور بطور تعریفی احکام کے ان کی تعبیر کی جائے اس لئے کہ ویدوں کی صرف یہ قدر و قیمت ہے کہ وہ فرائض ہیں جن کی انجام دہی سے دھرم حاصل ہوتا ہے۔

جب ایک یگیہ ویدوں کے احکام کے مطابق کیا جاتا ہے تو فاعل میں یا فعل میں وہ استعداد پیدا کی جاتی ہے جو پہلے موجود نہ تھی اور جس کا وجود مذہبی کتب کی سند سے ثابت کیا گیا ہے۔ یہ استعداد یا واقعی قوت اپورو

کہلاتی ہے اور اپنے وقت پر یگیہ سے سود مند نتائج پیدا کرتی ہے (مثلاً کرنے والے کو جنت کی طرف لے جاتی ہے) یہ اپورو ایک قوت کی طرح فاعل میں موجود رہتی ہے جب تک کہ مطلوبہ نتائج نہ پیدا ہوں[1]

ان کو طویل بنانا تو فضول ہے اس لئے کہ شبر اور کماری کی ضخیم تصانیف یگیوں کی نوعیت، رسوم اور دوسرے متعلقہ مسائل پر کامل تحقیق سے تفصیلی روشنی ڈالتی ہیں جو بہر حال فلسفے کے ایک طالب علم کے لئے کوئی خاص دلچسپی کی بات نہیں ہے۔

---

[1] دیکھو ڈاکٹر گنگا ناتھ جھا کی تصنیف پربھاکر میماںسا اور مادھو کی نیائے مالا وستر۔

۴۰۶

دسواں باب

شنکر مذہب کا ویدانت

منطقی مباحثوں کی نسبت فلسفیانہ ماحصل کی سمجھ ضروری ہے

سنسکرت میں پرمان سے مراد وہ ذریعہ اور تحریک ہے جس سے علم حاصل ہوتا ہے اور پرماتا سے مراد موضوع عالم ہے جو وقوف کرتا ہے۔ پرما سے مراد نتیجہ پرمان یا صحیح علم ہے پرمیہ سے علم کا معروض مراد ہے۔ اور پراما نیہ سے مراد علم کی صحت محصلہ ہے۔ بعض وقت صحیح علم سے مراد علم کی اپنے معروض سے وفاداری ہے اور بعض وقت اس سے مراد صحت کا باطنی تصور ہے جو موضوع یعنی عالم کے نفس میں ہے' (کہ اس کے ادراکات صحیح ہیں) جو اس کو اس کے ادراکات کے مطابق عمل کرنے کی تحریک کرتا ہے۔ تاکہ خود کو اپنے ماحول کے موافق بنائے اور پر لذت کا حصول' اور پُرالم چیز سے اجتناب کرے۔ وہ سوال جس پر علم کا پراما نیہ

مشتمل ہوتا ہے نہ صرف علمیاتی یا نفسیاتی بلکہ مابعد الطبیعیاتی حیثیت بھی رکھتا ہے ایک طرف تو اس میں نظریۂ علم شامل ہے جو نفسیاتی تجربے کی تحلیل پر مبنی ہے اور دوسری طرف ایک مابعد الطبیعیاتی صورت ہے جو نظریۂ علم کے مطابق ہے۔ تمام مختلف مذاہب نے ایک نہ ایک نظریۂ علم کو صحیح ثابت کرنے کے لئے تجربے کی تحلیل و تعبیر سے رجوع کرنے کی کوشش کی ہے جس کو بعض وقت دوسروں نے نظر انداز کر دیا یا غیر اہم سمجھا مختلف مذاہب کے مفکرین باہم مجالس منعقد کرنے کے عادی تھے اور مناظرے ہوا کرتے تاکہ آپس میں ایک دوسرے کو شکست دیں اور ان مباحث کا نتیجہ اکثر کسی مذہب کی حیثیت کے تعین کرنے میں بہت ہی اہم ہوتا، مثلاً اگر کوئی بدھ مت کا پیرو ایک بڑے نیائے یا میماسا اہل فکر کو بڑی مجلس مباحثہ میں شکست دے سکے۔ جہاں گرما گرمی سے مباحث ہو رہے ہوں، جس میں کثیر التعداد اہل علم مشہور عالم و فاضل شریک ہوں۔ اور جو ملک کے مختلف علاقوں سے آئے ہوئے ہوں۔ تو اس شکست دینے سے اس کی شہرت فوراً سارے ملک میں پھیل جاتی۔ اور اسی مقام پر ایک بڑی تعداد اہل علم کی اس کی پیرو ہو جاتی۔ بڑے بڑے علما مناظروں کی خاطر لمبے سفر کرتے تاکہ دوسرے مخالف مذہب کے اساتذہ کو شکست دیں اور خود اپنے مذہب کے حامی پیدا کریں بالعموم ایسی بحثیں خاموشی کے ساتھ فلسفیانہ طور پر نہیں کی جاتی تھیں جن کا مقصد کہ حقیقت تک پہنچنا ہو بلکہ اس سے مراد مخالفوں کو شکست دینا اور کسی خاص مذہب فکر کی برتری قائم کرنا ہوتا تھا اکثر یہ شخصی فتحمندی اور کسی نہ کسی مذہب فکر کی فتح ہوا کرتی تھی جس کا مناظرہ کرنے والا پیرو ہوتا اور اس کو بحث کرنے پر آمادہ کرتا۔ اعلیٰ سنسکرت کی فلسفیانہ تصانیف ان مناظرہ کرنے والوں کے ذہن کی حالت کی تصویر پیش کرتی ہیں اور ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ اکثر ان مناظروں میں ایسی تنقید کی کوشش کی جاتی تھی کہ مفکرین کے مختلف مذاہب کے منطقی استدلال سے ان کی بے ربطی اور تناقض تبلایا جائے اور مخالف کے متوقع جوابات کو پہلے ہی سے کام میں لایا جائے اس سے سوال کیا جاتا کہ وہ اپنے

۴۰۷

بیان کی تعریف کرے اور آخر میں ثابت کر دیتے کہ اس کا نظریہ کمزور ہے تناقض کی طرف لے جاتا ہے اور شہادت تجربے کے خلاف ہے سنسکرت کی قدیم اعلیٰ تصانیف پڑھتے ہوئے طالب علم منطقی مناظروں کے بے پایاں سلسلوں اور سلبی تنقیدات (مخالفوں کو شکست دینے کے لئے) سے گزرنا پڑتا ہے جن کو بعض وقت وتنڈا کہتے ہیں قبل ازیں کہ وہ اصل مسئلہ تنازعہ پر پہنچے جو حقیقی فلسفیانہ اختلاف ہے مناظرے کی چالاکیوں کے تمام ذرائع مخالف کو ساکت کرنے کے لئے پورے طور پر کام میں لائے جاتے پیشتر ازیں کہ فلسفیانہ جواب دیا جائے۔ لیکن جدید زمانے کا طالب علم فلسفہ جو کسی فریق سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اور جو ایک دوسرے کی فتح سے بالکل بے تعلق ہے اس کے لئے اہم بات یہ ہے کہ ان مختلف پہلوؤں کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے جن سے کہ فلاسفہ نے مسئلہ نظریۂ علم اور اس کے ساتھ متلازم مابعد الطبیعیاتی نظریے کے متعلق غور کیا اس کے سوائے ہر رائے کے نقص کو واضح طور پر سمجھنا باہمی نکتہ چینیوں کی قدر و منزلت، ہر مذہب کے تجربے کی افکار ان کی تحلیل و تجزیہ ان کا فلسفے میں اضافے پر توجہ ضروری ہے۔ ویدانت پر ہماری یہ جلد ختم ہوتی ہے اور یہ بات بے موقع نہ ہوگی کہ اصلی مختلف نظریات پر نظریۂ علم کے زاویہ نگاہ سے ایک مختصر نظر ڈال دی جائے جس سے شنکر مذہب کے ویدانت کی حیثیت پر روشنی پڑے جو ہند و فلسفے کے دائرے میں ہے جس حد تک ہم نے اس کو طے کیا ہے۔ پس میں قارئین کے سامنے نظریۂ علم (پرمان واد) پیش کرنے کی سعی کروں گا۔ جس تک بعض مذاہب فکر پہنچے ہیں اور شنکر ویدانت کے پیش کردہ حل کے ساتھ ان کے تعلقات بھی بتائے جائیں گے جبکہ اس بات میں ہم آگے چل کر ویدانت کی آرا بیان کریں گے۔

فلسفیانہ صورت حال تبصرہ

ویدانت کے نظام سے بحث کرنے سے قبل ان مذاہب کے عام طرز پر

باب نظر ڈالنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ جنھوں نے اصلی فلسفیانہ اور علمیاتی مسائل کی بحث کی ہے جن سے ویدانت کی حیثیت معین ہوتی ہے۔ جس کی تعلیم شنکر اور اس کے مذہب نے دی ہے۔

سوترانتک بدھ کا پیرو کہتا ہے کہ انسان اپنے تمام معاملات میں اپنے اغراض اور خواہشات (پُرشارتھ) کی تکمیل سے تعلق رکھتا ہے یہ بہرحال صحیح علم (سمیگ گیان) کے بغیر انجام نہیں پاسکتا جو صحیح طور پر چیزوں کو انسانوں پر ظاہر کرتا ہے صحیح علم اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ ہم چیزوں کو ویسا ہی پائیں جیسا کہ ہم نے ادراک کیا ہے جس حد تک کہ محض اظہار و تنویر معروض مراد ہے یہ بدیہی واقعہ ہے کہ ہم سب علم سے متصف ہیں پس یہ امر نہ تنقید کا مستحق ہے نہ جانچ کا پس علم کی ہماری تحقیق بعد میں چل کر اس کی تصدیق یا تجربے میں تناقض کے پہلو تک محدود ہے کیونکہ اس سے ہم سب کو تعلق ہے ہمارے ادراکات اشیا جو ہمارے افعال سے ہمیشہ قبل ہوتے ہیں ان پر کس حد تک اعتماد کیا جاسکتا ہے کہ وہ صحیح طور پر ظاہر کریں جو کچھ کہ ہم اپنے عملی تجربے میں کیا چاہتے ہیں (ارتھ پر اپکتو) ادراک اس وقت صحیح ہوتا ہے (ابھرانت۔ غیر التباسی) جبکہ اس کے اظہار سے ہم خارجی عالم میں ایسی چیزیں حاصل کریں جس کا اس نے اظہار کیا ہے (سمواد کتو) - وہی ادراک جمع ہو سکتا ہے جو معروض سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ جو محض تخیل سے مہیا کیا جاتا ہے۔ جب میں کہتا ہوں "یہ وہ گائے ہے جس کو میں نے دیکھا ہے" جو کچھ میں دیکھتا ہوں وہ معروض ہے جس کے ساتھ بھورا رنگ، سینگ اور پیر وغیرہ ہیں لیکن یہ واقعہ کہ یہ گائے کہلاتی ہے یا یہ گزشتہ زمانے سے موجود چلی آرہی ہے اس کا بصری ادراک نہیں ہوتا ہے چونکہ یہ بصری معروض سے پیدا نہیں ہوئی ہے اس لئے کہ تمام اشیا عارضی ہیں اور جس کو میں اب دیکھتا ہوں وہ پیشتر میں موجود نہ تھی کہ اس کو کسی مستقل نام سے موصوف کیا جائے نام کے اس تلازم اور استقلال معروضات مدرکہ کو کلپنا یا ابھیلاپ کہا جاتا ہے۔ ہمارا ادراک اس حد تک صحیح ہے کہ وہ ابھیلاپ تلازم

باب

(کلپنا پودھ) کے بغیر ہے کیونکہ اگرچہ یہ ہمارے ادراک کی تجربے کا جزو ہے لیکن معروض سے حاصل نہیں ہوتا پس معروض کے ساتھ اس کا تلازم ایک صریحی غلطی ہے معروض بغیر تلازم نام ور اصل نرویکلپ ہے جس کا ادراک ہوتا ہے۔ پرتیکش کے نتیجے کے طور پر منو وگیان یا فکر اور لذت والم کا نفسی ادراک بھی معین ہوتا ہے۔ ایک وقت ادراک معروض کو بطور معروض علم (گراہیہ) ظاہر کرتا ہے اور واقعتاً ایسے تصور کے پیدا ہونے سے دوسرے وقت وہ ایک چیز ظاہر ہوتا ہے جو خارجی عالم میں قابل حصول وتحصیل ہو۔ معروض کے خصوصی اوصاف جو خود ناقابل تعریف ہیں اس لحاظ سے کہ وہ بذات خود کیا ہیں (سولکشن) ہم کو دراصل ان ہی کا واقعی ادراک ہوتا ہے (پرتیکش دیشے)[1]۔

۴۰۹

---

[1] دھرم کیرتی کے لفظ سولکشن کے معنی میں ہمارے معزز دوست پروفیسر اسچر ٹبکی پٹروگرڈ اور میرے درمیان میں اختلاف ہے ان کی حجت ہے کہ دھرم کیرتی نے تسلیم کیا ہے کہ شمول استحضاری عنصر بوقت ادراک بالکل معری ہوتا ہے۔ پس وہ اس بارے میں مجھے تحریر کرتے ہیں کہ تمھاری تعبیر کے مطابق سولکشن سے مراد معروض (وگیان وادی کے نزدیک تصور) ہے جس سے ماضی ومستقبل کی ہر چیز خارج کر دی گئی ہے۔ مجھے اس کا انکار نہیں ہے لیکن میں حجت کرتا ہوں کہ اگر ہر چیز مستقبل اور ماضی کی خارج کر دی جائے تو پھر رہ کیا جاتا ہے۔ حال رہتا ہے اور حال کشن ہے یعنی لاشے، اور کشن کے برعکس کشن سمتان ہے یا صرف سمتان ہے اور ہر سمتان میں ماضی ومستقبل کے لمحات کا ترکیبی ایکسی بھاؤ ہے جس کو تعقل (بدھی۔ نشچے۔ کلپنا۔ اوھیوسائے) پیدا کرتی ہے گھڑے کے ادراک میں ایک شے ہے (حسی علم کا کشن) جس کو گھڑے (جو ہمیشہ سمتان اور ہمیشہ ویکلپت ہے) کے تصور سے ممیز کرنا چاہئے اگر تم قطعی غیر شرعی مفہوم میں تصور کو دور کر دو تو علم باقی نہیں رہتا ہے۔ یہ تو قطعی کانٹ کی تعلیم ہوگی جو اس نے فہم کی ترکیب کے متعلق دی ہے اس کے مطابق پرتیکش علم کا ماورائی ذریعہ ہے۔ اس لئے کہ عملاً تو اس سے کوئی علم حاصل نہیں ہوتا ہے یہ پرمان اسنکلپ ہے۔

۱۴۰ پرمان پھل (نتیجۂ ادراک) ایک تخیلی تصور اور قوت ہے جو ایسا علم ظاہر کرتا ہے
باب ۱

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کانٹ کہتا ہے کہ وجدان (حسی علم۔ پرتیکش کلپنا پوڈھ) کے عناصر کے بغیر ہمارے وقوف معریٰ ہوں گے اور تعقل (کلپنا، بدھی۔ ترکیب سولکشن) کے عناصر کے بغیر یہ بے بصر ہوں گے۔ عملاً یہ ہمیشہ دونوں متحد ہیں دراصل دھرم کیرتی کا یہی نظریہ ہے میرا خیال ہے کہ وہ وگیان واوی ہے کہ وہ صرف تصورات (وگیان) کے وقوف کی قابلیت کو تسلیم کرتا ہے لیکن ہمارے علم کی حیثیت ناقابل وقوف اساس پر ہے۔ اس کے نزدیک یہ باہیہ ہے' ارتھ ہے ارتھ کریا کشن ہے یعنی سولکشن ہے اور اسی سبب سے وہ بعض وقت سوترانتک کہلاتا ہے اور بعض وقت یہ مذہب سوترانت وگیان واد کہلاتا ہے جو رشوگھوشں اور آریاسنگ کے وگیان واد سے مختلف ہے جو وقوف کا کوئی مکمل نظریہ نہیں رکھتے۔ اگر گھڑا جیسا کہ وہ موجود ہے ہمارے استحضار میں۔ سولکشن اور پرمارتھ ست ہو تو وگیان واد میں کیا رہ جائے گا۔ لیکن گھڑے کا ادراک گھڑے کے خالص تصور (شدھا کلپنا) سے متضاد موجود ہے یعنی ایک عنصر حقیقت، حسی لمحہ، جو ہم تک حسی علم کے ذریعے پہنچا یا جاتا ہے۔ کانٹ کی شے بذات خود بھی ایک لمحہ ہے اور عقل خالص کے برخلاف خالص فہم کے حسی علم کا ایک عنصر ہے عقل دھرم کیرتی کے پاس بھی شدھا کلپنا اور شدھم پرتیکشم موجود ہے اور بہت دلچسپ تو پرتیکش اور انومان کا تضاد ہے اول الذکر لمحے سے سمتان کی طرف اور دوسرا سمتان سے لمحے کی طرف حرکت کرتا ہے، یہ بھی سبب ہے' یہی سبب ہے کہ اگرچہ انومان ایک بھرانت ہے تاہم پرمان ہے اس لئے کہ ہم اس کے ذریعے بالواسطہ لمحے یا ارتھ کریا کشن تک پہنچتے ہیں یہ بلاواسطہ بھرانت ہے' اور بالواسطہ پرمان ہے پرتیکش ابھرانت پرمان ہے اور بالواسطہ بھرانت (است کلپ) ہے۔۔ ۔وہ جن فقرول کا پروفیسر اسچر بٹسکی حوالہ دیتے ہیں میں ان سے بالکل متفق ہوں لیکن میرا خیال ہے کہ وہ کانٹ کے طرز خیال پر تعبیر کو دور لے جارہا ہے جب میں " یہ نیلا ہے " ادراک کرتا ہوں تو یہ دو اجزا پر مبنی ہوتا ہے۔ حسی علم کا حقیقی استحضاری عنصر (سولکشن) اور

کہ اس کی پیروی سے چیز حاصل ہو سکتی ہے پس پرمان معروض کے ساتھ	باب

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ایجاب (نسیچے) اس حد تک ہم دونوں میں اتفاق ہے لیکن جب پروفیسر اسچربٹسکی یہ کہتے ہیں کہ یہ حسی علم لمحہ (کشن) ہے اور کچھ نہیں ہے تو میں بھی جانتا ہوں کہ یہ ایک لمحہ ہے لیکن وہ لاشئے صرف اس مفہوم میں ہے کہ وہ اس تصور کے مماثل نہیں ہے جس پر ایجاب مشتمل ہے جیسے کہ یہ "نیلا ہے" ایجابی عمل جو بعد کے لمحوں میں واقع ہوتا ہے۔ پہلے لمحے کے احضاری عنصر سے متعین ہوتا ہے پرتیکش (پرتیک شبلوت پن نیائے بندوٹیکا صفحہ ۲۰) لیکن یہ احضاری عنصر جو بعد میں آنے والے لمحوں کے ایجابی طریقوں کے نتیجے سے محروم رکھا جاتا ہے، بالکل بے کیف نہیں ہوتا اگرچہ ہم اس کی خصوصیت کا اظہار نہ کر سکیں اس کے اظہار کی کوشش کرتے ہی نام اور دوسرے تصورات ایجاب اس سے متلازم ہو جاتے ہیں لیکن وہ احضاری عنصر کا جزو نہیں ہوتے اس کی خصوصیت خود اس کی خاص فطرت (سولکشن) کہی گئی ہے لیکن اس کی خاص فطرت کیا ہے یہ دھرم کیرتی جواب دیتا ہے کہ خاص فطرت سے مراد معروض کے وہ خاص خصوصیات ہیں جو اگر معروض قریب ہو تو صاف اور دور ہو تو دھندلی نظر آتی ہیں (نیائے بندو صفحہ ۱۰ اور نیائے بندوٹیکا صفحہ ۱۶) حسی علم معروض کی خاص خصوصیات تبلاتا ہے اور معروض کی سی صورت رکھتا ہے نفس میں "نیلے"، کی یہ صورت اپنی خاص خصوصیت سے موجود ہے اور جب یہ ایجابی یا تصوری عمل سے متلازم ہوتی ہے تو نتیجہ تصور یا تمثال ہوتا ہے کہ "یہ نیلا ہے" (نیائے بندوٹیکا صفحہ ۲۲) پہلے لمحے میں نیلے کا اظہار ہوتا ہے (نیائے بندوٹیکا صفحہ ۱۹) اور یہ راست واقفیت ہے (نیائے بندوٹیکا صفحہ ۷) اور یہ حقیقی (پرمارتھ ست) اور صحیح ہے۔ یہ نیلے کا احساس اس تصور سے مختلف ہے کہ "یہ نیلا ہے"، (نیل بودھ نیائے بندوٹیکا ۲۲) جو ایجابی عمل (ادھیوسائے) کے تلازم کے ذریعے اول الذکر (پرمان پھل) کا نتیجہ ہے اور اس کو باطل سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ اس میں ماسوا عنصر بھی شامل ہوتے ہیں جو فہم کے آگے پیش کئے جاتے ہیں۔ یہ وکلپ کہے جاتے ہیں۔ میری رائے میں سولکشن سے مراد ایک خالص لمحے کا احساس ہے جو معروض

باب۱۰ علم کی مماثلت ہے جس سے وہ پیدا ہوتا ہے اور جس کے ذریعے ہم اپنے آپ کو یقین دلاتے ہیں کہ یہ ہمارا علم معروض ہے جس طرح کہ اس کا ادراک ہوا ہے ہم اس کو عملی تجربے کے ذریعے حاصل کرتے ہیں تاہم یہ ادراکی منزل پرمان پھل کہلاتی ہے نہ کہ پرمان جو صرف چیز کے بصری ادراک (تلازم سے معریٰ) پر مشتمل ہوتا ہے اور جو مدرک کا طرز عمل مدرکہ معروض کی نسبت متعین کرتا ہے پس پرمان جدید اقتصادی علم کا حوالہ دیتا ہے اسلئے کہ مدرک کیلئے مفید ہے کہ وہ معروضی عالم کے تعلقات کا تعین کرے۔ اور ادراک کا یہ بیان حقیقی علمیاتی سوال کو ترک کردیتا ہے کہ کس طرح علم خارجی عالم سے پیدا ہوتا ہے اور وہ بذات خود کیا ہے۔ وہ تو صرف یہ دیکھتا ہے کہ معروض سے ادراک کی صحت یا مطابقت ہے اور ہمارے مقاصد کے عملی تحقیق میں اس کی قدر و قیمت کیا ہے یہ سوال کہ خارجی عالم سے علم کو کیا تعلق ہے جو موخرالذکر کو معین کرے۔ اس سوال کو غیر اہم سمجھا گیا۔

۴۱۱ یوگا چار یا تصوری بودھ سوترانتک بودھوں سے اشارہ پاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ چونکہ ہم علم بلکہ محض علم سے واقف ہو سکتے ہیں۔ اس لئے معروضات کے ایک خارجی عالم کو جس کے مبادی کے طور پر ہمارے علم کو متعین کرنے کے لئے تسلیم کرنے کی ضرورت نہیں ہے تم کہتے ہو کہ احساسات عالم خارجی کی نقول ہیں یہ تم کیوں کہتے ہو کہ وہ نقل کرتے ہیں یہ کیوں نہیں کہتے کہ وہی خود موجود ہیں ہم کو کبھی معروضات بذات خود سے تعلق نہیں ہوتا یہ تو صرف ان کے علم کے ساتھ ساتھ سمجھ میں آسکتی ہیں پس اشیا اور علم ایک ہی ہیں اس لئے کہ صرف علم میں اور علم کے ذریعے ہی ہم کو خارجی معروض کا ادراک ہوتا ہے اور

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کے خصوصی اوصاف پیش کرتا ہے اور دھرم کیرتی کے نزدیک، صرف یہی چیز ادراک میں صحیح ہے اور کلپ پرتیے یا پرمان پھل وہ تصور ہے جو اس کے بعد آتا ہے لیکن اگرچہ موخرالذکر اول الذکر کی پیداوار ہے تاہم بعد میں آنے والے لمحوں کی تعمیر سے تعلق رکھنے کے سبب حسی احضار کے پہلے لمحے کی خالص منزل ہم کو نہیں بتلا سکتا (نیائے بندو ٹیکا ۱۶) (پیٹرسن اڈیشن)۔

باب ۱۲

بغیر علم ہم ان برائے نام معروضات سے کوئی واسطہ نہیں رکھتے۔ پس علم بذات خود بدیہی ہے جو خود اس طرح تشکل پذیر کرتا ہے کہ گویا دوسرے خارجی معروض کا اظہار کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے ہم سب قائل ہیں کہ خواب میں خارجی معروض نہیں ہوتے لیکن علم وہاں بھی ہوتا ہے اگر خارجی اشیا کا وجود نہیں ہے تو علم کی صورتوں میں اس قدر کثرت کیوں ہے؟ اس سوال کا حل خارجی عالم کے مفروضے سے بہتر طور پر نہیں ہو سکتا کیونکہ ایسے مفروضے سے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خارجی اشیا میں علم کو متعین کرنے اور مختلف طور پر موثر کرنے کی لاتعداد مختلف قوتیں موجود ہیں ایسی صورت ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ مسلسل علم کے لاآغاز سلسلوں میں پہلے آنے والے علمی لمحات اپنی ذاتی خصوصی کیفیت سے بعد کے علمی لمحوں کا تعین کرتے ہیں۔ پس علم ہی موجود ہے اور خارجی عالم کی شکل پذیری علم کا ایک دھوکا ہے جو خواہش کے ساتھ متلازم لاآغاز قوتوں سے وقوع میں لایا جاتا ہے پہلا علم، متاخر علم کو معین کرتا ہے وقس علی ہذا، علم، لذت، والم وغیرہ کیفیات نہیں ہیں کہ ان کے لئے کسی مستقل وجود مثلاً روح کی ضرورت ہو جس میں وہ کیفیات لازمی طور پر پائی جائیں بلکہ وہ علم کی مختلف صورتیں ہیں جن میں علم ظاہر ہوتا ہے حتیٰ کہ یہ وقوف "میں ایک نیلی چیز کا ادراک کرتا ہوں" یہ بھی علم کی ایک صورت ہے اور بعض وقت غلطی سے اس کی ایسی تعبیر ہوتی ہے کہ مستقل عالم کے اظہار کی طرف اس کا اشارہ ہوتا ہے اگرچہ تمام وقوف عارضی وضروری ہوتے ہیں تاہم جس وقت تک سلسلہ وہی جاری رہتا ہے جیساکہ ایک شخص دیودت کی مثال میں حافظے اور شناخت وغیرہ کے مظاہر اپنے بعد کے لمحوں میں واقع ہو سکتے ہیں اس لئے کہ یہ بدیہاً دھوکے کے وقوف ہیں جس حد تک یہ معروضات کے استقلال کا حوالہ دیتے ہیں جن کے بارے میں یقین ہے کہ پہلے ان کا ادراک ہو چکا ہے اس لئے کہ چیزیں یا علمی لمحے خواہ وہ کچھ ہی ہوں اپنی پیدائش کے دوسرے لمحے میں فنا ہو جاتے ہیں۔ کوئی مستقل وجود بطور مدرک یا عالم نہیں ہے بلکہ علمی لمحے بیک وقت علم وعالم ومعلوم ہیں۔ یہ کامل تصوریت، تجربے کے تمام معروضی میدان

۴۱۲

کے حوالے کو غائب کر دیتی ہے، تجویز علم کی ایسی تعبیر کرتی ہے کہ عالم اور معلوم محض دھوکے کی صورت ہے اور علم کی روانی کے متعلق یہ خیال کرتی ہے کہ بعد میں آنے والی معروضی صورتوں میں متعین بالذات سلسلے ہی صحیح ہیں۔
ہندو مذاہب فکر نیائے، سانکھیہ اور میماںسا، روح اور مادے کی تنویت کو قبول کرتے ہیں اور دونوں کے مابین تعلق کی تشریح کی کوشش کرتے ہیں ہندی مفکرین کے نزدیک صرف علم کی عملی افادیت ہی اہم چیز نہیں ہے بلکہ نوعیت علم اور وہ طریقہ جس سے علم وجود میں آتا ہے یہ بھی اسی طرح اہم سمجھے جاتے ہیں اور ان کی تحقیق کی جاتی ہے۔
نیائے کے نزدیک پرمان بطور ترتیب آلات ہے جس کے ذریعے سے غلطی کے بغیر قطعی علم وجود میں آتا ہے ترتیب آلات جو معین علم کو وجود میں لاتی ہے کچھ تو شعور (بدھی) پر اور کچھ مادی اجزا (بودھابودھ سوبھاؤ) پر مشتمل ہے پس ادراک میں معروض کے ساتھ (یعنی گھڑا بصری حس کا موزوں اتصال پہلے تو غیر معقول، ناقابل فہم اور غیر معین شعور (نر وکلپ) پیدا کرتا ہے جیسے گھڑاپن (گھٹ توَ) اور یہ بعد میں دوسرے حسی اتصال کی ترتیبوں سے متحد ہو کر معین شعور پیدا کرتا ہے۔ مثلاً یہ گھڑا ہے۔ شعور کی غیر معین حالت کے وجود کا ادراک بے شک بحیثیت معین شعور کو پیدا کرنے والے عنصر کے نہیں ہو سکتا لیکن اس کا وجود اس امر سے منتج کیا جا سکتا ہے کہ اگر مدرک اس توصیفی عنصر (وی شیشن گیان بطور گھڑاپن) سے موصوف نہ ہوتا تو وہ توصیفی معروض (وی شیشن تا بدھی) گھڑے (یعنی وہ معروض جس میں گھڑاپن موجود ہے) کے مفہوم کو نہ سمجھ سکتا۔ انتاج (انومان) کے ذریعے علم حاصل کرنے میں زیادہ حصہ لنگ یعنی خاص علامات کا ہوتا ہے اور اپمان کے ذریعے علم حاصل کرنے میں دوسرے مادی اجتماع میں یکسانیت کی نظر ضروری ہوتی ہے بودھوں کے نزدیک علم بھی پرمان خیال کیا جاتا تھا حتیٰ کہ جو لوگ معروضی عالم کے قایل تھے وہ بھی صرف صحیح علم کو پرمان کہتے تھے اس لئے کہ علم کی وہی صورت ہے جیسی کہ خارجی معروض کی جس کو اس نے

مستحضر کیا ہو۔ اور علم کی صورت (نیلے) کے ذریعے ہی ہم خیال کر سکتے ہیں کہ خارجی شے بھی نیلی ہے علم، خارجی عالم کو متعین نہیں کرتا بلکہ صرف اس کے یقین کلی کو نافذ کرتا ہے جس حد تک علم خارجی عالم کے کامل یقین کی صورت اختیار کرنے میں رہنمائی کرتا ہے اس کو پرمان کہہ سکتے ہیں اور جس حد تک وہ خارجی عالم کی طرف ہمارے طرز عمل کا تعین کرتا ہے اس کو پرمان پھل کہہ سکتے ہیں یہ سوال کہ علم کس طرح پیدا کیا جاتا ہے، ان کے نزدیک کم اہم ہے، لیکن سب سے اہم امر یہ ہے کہ علم سے کس طرح خارجی عالم کا یقین کلی پیدا کر سکتے ہیں۔ علم کو پرمان اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ذریعہ ہے جس سے ہم خارجی عالم کے یقین کو پیدا کر سکتے ہیں نیائے اس سوال کا جواب دینے کی تلاش میں رہا کہ ہم میں علم کس طرح پیدا کیا جاتا ہے لیکن وہ لوگ یہ نہ سمجھ سکے کہ دوسرے معروضی مظہروں کی مانند علم بھی محض ایک مظہر نہیں ہے بلکہ یہ خیال کیا کہ اگرچہ بطور گن (کیفیت) علم اسی طرح خارجی ہے جس طرح اور گن ہیں تاہم عالم مادی کے دوسرے حادثوں کی طرح ترتیبوں کے نتائج کے طور پر ہماری ذات سے متلازم ہے پرمان سے لازمی طور پر نیا علم حاصل نہیں ہوتا جیسا کہ بودھوں کا خیال ہے بلکہ جب کبھی پرمانوں کی ترتیبیں ہوتی ہیں علم پیدا ہو جاتا ہے بلا لحاظ اس امر کے کہ آیا معروض پہلے سے معلوم تھا یا نامعلوم حتیٰ کہ اشیائے معلومہ کے علم کی تکرار بھی ممکن ہے اگر موزوں ترتیب ہو۔ علم دوسرے مادی معلول کے مانند اس وقت پیدا کیا جاتا ہے جب کہ اس کی علت یعنی پرمان کی ترتیب موجود ہو۔ مقولات جو محض نفسی ہوں جیسے جنس (سامانیہ) اور عرض غیر منفک (سموائے) وغیرہ ان کے بارے میں خیال کیا گیا کہ وہ اسی طرح اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں جس طرح کہ چار عناصر کے سالمے۔ روح میں ظہور علم کے مظہر کا ادراک وہی حیثیت رکھتا ہے جس طرح کہ گھڑے کا رنگ آگ کی وجہ سے سیاہ سے سرخ ہو جاتا ہے۔ غیر معین شعور کے عنصر کے متعلق یقین تھا کہ حسی اتصال اور معروض سے متحد ہو کر معین شعور کو پیدا کرتا ہے کوئی حرکت ذراتی حرکت سے بڑھ کر لطیف تر نہیں ہے۔ چیزوں کی ترتیب

باب ۷

سے ایسی حرکت پیدا ہو کر ایک نتیجہ (پھل) پر ختم ہوتی ہے پس گیان (علم) چند متحد ترتیبوں (سامگری) اور ان کی حرکات کا نتیجہ ہے (مثلاً روح سے من کا اتصال، من سے حواس کا اتصال۔ اور اشیا وغیرہ سے حواس کا اتصال) اس ابہام کے باعث علم اور خارجی عالم کے خارجی واقعے کے اصلی فلسفیانہ امتیاز کو سمجھنا دشوار ہو گیا ہے۔ پس نیائے، ماخذ علم کی علت کی تشریح اور اس کے معروضی عالم سے اصلی نسبت کے اظہار سے قاصر رہا۔ ان کے نزدیک لذت، الم و ارادہ بطور کیفیات ہیں جو روح سے متعلق سمجھی جاتی ہیں اور خود روح سے بے کیف عینیت متصور ہوتی ہے جو براہ راست تو سمجھ میں نہیں آتی البتہ اس طرح نتیج ہوتی ہے۔ جس میں گیان اور سکھ (لذت) وغیر موجود ہے کیفیات مثل جوہر مستقل وجود رکھتی ہیں لیکن جب نئے جوہر پیدا ہوتے ہیں تو کیفیت بہ سرعت آگے بڑھتی ہے اور ان میں شامل ہو جاتی ہے یہ ممکن ہے کہ نیائے میں فن انتاج کی ابتدا میں اہمیت رہی ہو اور بعد میں انتاجی طریقے کے اطلاق سے نظریۂ مابعد الطبیعیات حاصل کیا گیا ہو جس سے مطالعۂ باطن کا طریقہ تو پیدا ہوتا ہے لیکن اس کے اطلاق کا دائرۂ عمل تنگ رہتا ہے یہاں تک کہ انتاج سے ادراک کی تشریح بھی کی گئی (یہ گھڑا ہے چونکہ گھڑا پن رکھتا ہے) اور نفسیاتی تجربے کی شخصی تصدیق تکملے کے طور پر کام میں لائی گئی۔ تاکہ انتاج سے حاصل شدہ نتائج کی تائید ہو نہ کہ تردید۔

۴۱۴

سانکھیہ میں علم اور مادی واقعات کے مابین فرق سمجھا جاتا تھا لیکن جس حد تک کہ علم خارجی اشیا کے عکس پر مشتمل ہے وہ مطلقاً اشیا بذات خود سے الگ نہیں ہو سکتا اس وقت بھی وہ ایک غیر مرئی اور نیم شفاف شے کی قسم کا ہوتا ہے جس میں نہ وہ وزن ہوتا ہے نہ ٹھوس پن جیسا کہ خارجی اشیا میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ امر واقعہ کہ وہ ان ٹھوس چیزوں کی نقل کرتا ہے یہ صاف ظاہر کرتا ہے کہ علم میں بھی لازماً وہی جواہر لطیف صورت میں موجود ہیں جن سے کہ اشیائے خارجی بنی ہوئی ہیں۔ لیکن اگرچہ یادہ علم وہی صورت اشیا اختیار کرتا ہے جن سے کہ وہ ربط رکھتا

باب ۱۰

ہے۔ غالباً ان ہی ابتدائی جوہر کے لطیف تر اتحاد سے بنا ہے جس سے کہ
مادہ بنا ہے تاہم اس میں ایک دوسرا عنصر یعنی عقل موجود ہے جو اس کو
مادی اتصالات سے متمیز کر کے یک دم الگ کر دیتی ہے عقل کا یہ عنصر
خود علم کے جواہر یا محتویات سے درحقیقت مختلف ہے۔ کیونکہ عقل کا عنصر ایک
ساکن روشنی "ذات" کی طرح ہے جو منور کرتا ہے ایک ہجوم اور سرگرمی
والے علم کو جو ہمیشہ اپنی صورت ان اشیا کے مطابق تبدیل کرتا رہتا ہے
جن سے اس کا ربط پیدا ہوتا ہے۔ عقل کی یہ روشنی وہی ہے جو شعور میں اپنا
ظہور ربطور اوریں" حاصل کرتی ہے اور جو علم کے تغیر پذیر عمل کے اُتار چڑھاؤ
میں ہمیشہ غیر متغیر رہتی ہے۔ سانکھیہ کی علمیات اور مابعد الطبیعیات میں یہ
سمجھنا بہت مشکل ہے کہ کس طرح یہ روشنی کا عنصر جو جوہر علم سے غیر ہے
خود کو علم سے متعلق کرتا ہے اور کس طرح علم اس کو خود اپنے میں لے لیتا
ہے اور شعوری معلوم ہوتا ہے۔ جوہر علم خارجی عالم کی نقل کرتا ہے اور پھر
علم کی یہ نقلی صورت خالص عقل (پرش) سے عقلیت کے رنگ میں
رنگائی جاتی ہے اور اس وقت وہ شعوری معلوم ہوتی ہے اس طرح علم کی
عقلی صورت کی یہ شکل پذیری ہی پرمان (علم کا ذریعہ اور طریقہ) ہے اور ان
میں سے کسی شکل کی صحت یا عدم صحت پر تنقید علم کے متاخر اشکال سے کی
جاتی ہے نہ کہ خارجی اشیا سے (سوتھ پرامانیہ اور سوتھ اپرامانیہ) بہر حال پرمان
اس وقت پرمایا صحیح علم کی طرف رہنمائی کرتا ہے جبکہ وہ پرش کے ذریعے
عقلیت کے رنگ میں رنگا گیا ہو۔ پرش بدھی کے ساتھ معمولی مادی اتصال کے
ذریعے ربط حاصل نہیں کرتا بلکہ اتصال ناقابل تشریح اور ماورائی ہے۔ پرش
کا یہ ماورائی اثر ہی ہے جو سانکھیہ مابعد الطبیعیات میں ابتدائی پرکرتی کو حرکت
میں لاتا ہے اور پرش کے ماورائی وجود کا ماورائی ربط ہی ہے (خواہ اس
کو واچسپتی کے مطابق یوگیتا کہو یا بھکشو کے مطابق سمیوگ) جو بدھی کے غیر عقلی
احوال کو شعور میں تبدیل کر دیتا ہے۔ وگیان وادی بودھ، خالص شعور اور اس
کی صور (آکار) کے مابین فرق نہیں کرتے اور اس لحاظ سے یہ تسلیم نہیں کرتے

۴۱۵

باب ۸ که علم کا آکار اشیا کی نقل کرنے کے باعث ہے بہر حال سانکھیہ حقیقتہً ہے جو خارجی عالم کو تسلیم کرتا ہے اور تمام صورتوں کو سمجھتا ہے کہ عکس کے باعث ہیں گویا کہ ماورائی جوہر (ستو) پر نقش ابھارے گئے ہیں اور یہ مہر ہے جس طرح صاف جوہر (ستو) پر ہوتی ہے جو اشیا کی شکل اختیار کر سکتا ہے لیکن سانکھیہ اس معنی کر کے ماورائیت کا قایل ہے کہ نیائے کے مانند اس میں خیال کیا جاتا کہ جو کچھ علم کو ظاہر کرتا ہے وہ علم کا اکار ہی ہے اس کے نزدیک ایک ماورا عنصر کا وجود ہے جو علم کو منور کرتا ہے اور اس کو شعوری بناتا ہے۔ نیائے کے نزدیک تشکیل یافتہ بدھی اور عقل میں کوئی امتیاز نہیں ہے اور اس وجہ سے شعور کا وجود تقریباً ایک امر طبعی کی طرح ہے سانکھیہ کے نزدیک بہر حال شعور میں جس حد تک کہ محتویات اور ظاہری شکلوں کا تعلق ہے وہ واقعی امر طبعی ہیں لیکن جس حد تک کہ خالص عقلیت کے رنگ میں رنگنے والے عنصر کا تعلق ہے وہ تو طبقات کے دائرے اور عمل سے بالکل پرے ایک ماورائی معاملہ ہے پس ظہور شعور بیک وقت ماورائی بھی ہے اور مادی بھی۔

میماسا کا حامی پربھاکر بالعموم نیائے سے متفق ہے کہ ۴۱۶ خارجی عالم اور حسی اتصال ہم میں علم پیدا کرتے ہیں لیکن علم کو ایک بے نظیر مظہر کے طور پر سمجھتے ہیں جو بیک وقت خود کو نفسی عالم اور معلوم کو منکشف کر دیتا ہے ہم مادی ترتیب سے بحث نہیں کر رہے ہیں وہ خواہ کچھ ہی ہوں یہ تو علم ہے جو اشیا کو منکشف کرتا ہے یہ یہی راست ادراک ہے جس کو پرمان کہا جاتا ہے۔ پرمان اس مفہوم میں وہی ہے جو پرمتی یا پرما ہے۔ یعنی ادراک کا مظہر۔ پرمان جس حد تک کہ پرمان کا باعث ہو سکتا ہے، اس کے معنی ترتیب کے بھی ہو سکتے ہیں اس لئے کہ پرمان یا صحیح علم کبھی پیدا نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ موجود رہتا ہے البتہ مختلف حالات میں خود کو مختلف طور پر ظاہر کرتا ہے صحت علم سے مراد وہ یقین کلی یا خاص طرز عمل ہے جو معروضی عالم کے حوالے سے ہم میں پیدا ہوتا

باب ۱

ہے یہ حجت ظہور علم سے پیدا ہوتی ہے اور معروضی میدان میں (سمواد ن) متاخر تجربے کی تجویز کا انتظار نہیں کرتی۔ علم لطور نرویکلپ (غیر معین) سے مراد معروض کا کل علم ہے نہ کہ ایک غیر محسوس، مشروط اور غیر معین کلی تصور جس کا نیائے قائل ہے۔ سویکلپ (معین) علم سے مراد علم کا دوبارہ قایم کرنا ہے جس کو حافظے نے دوسری اشیا کی نسبت سے مستحضر کیا ہو[1]۔

پربھاکر نے سانکھیہ کے تصور شعور میں ثنوی عنصر کو مسترد کر دیا ہے کہ وہ ماورائی عقل (چیت) اور ایک مادی جزو یعنی بدھی پر مشتمل ہے لیکن وہ شعور کو ایک عجیب چیز سمجھتا ہے کہ وہ ایک ہی جھلک میں عالم و معلوم دونوں کو ظاہر کرتا ہے۔ علم کی صحت اشیا خارجی کو دوبارہ پیدا کرنے یا ان کو دکھلانے کی ایمانداری پر منحصر نہیں ہے بلکہ اس قوت پر ہے جو تمام راست ادراک میں موجود ہے جس کے باعث ہم خارجی عالم عمل کے لئے آمادہ ہوتے ہیں۔ پس انکشاف ذات کے تمام پہلوؤں میں علم کا حل اور قایم بالذات وحدت ہے لیکن انکشاف ذات کی خصوصیت کے سوائے بذات خود علم کیا ہے؟ پربھاکر اس کی تحقیق نہیں کرتا۔

کمارل کے نزدیک وگیان (علم) ایک حرکت ہے جو فعلیت ذات سے عمل میں لائی جاتی ہے جس کا نتیجہ معروضی اشیا کے شعور کی پیدائش ہے خود گیان کا ادراک تو نہیں ہوتا لیکن اشیا کے شعور کو پیدا کرنے کی ضروری حرکت کے طور پر اس کا استناج کیا جا سکتا ہے۔ کمارل کے نزدیک حرکت محض سالمی اہتزاز نہیں ہے بلکہ غیر حسی ماورائی عمل ہے جس کا بعض اوقات نتیجہ اہتزاز ہے۔ گیان ایک حرکت ہے نہ کہ علتی عمل کا نتیجہ جس طرح نیائے میں فرض کیا جاتا ہے۔ نیائے کے نزدیک ذات کوئی حرکت کبھی نہیں کرتی ہے البتہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ جب ذات چند کیفیات مثلاً خواہش وغیرہ سے متصف

۴۱۷

---

[1] سانکھیہ کے نزدیک نرویکلپ سے مراد پہلے لمحے میں شعور کا دھندلا علم ہے اور جب دوسرے وقت واضح ہو جاتا ہے تو سویکلپ کہلاتا ہے۔

باب۱۱

ہے تو کسی مادی حرکت کی تکمیل کے لئے آلۂ کار ہو جاتی ہے۔ کمارل پربھاکر سے علم کی ذاتی صحت کے متعلق متفق ہے۔ مادی علم بذریعۂ تجربہ کسی خاص کیفیت سے متصف نہیں ہوتا ہے جو گزشتہ حرکت کے علم کی صحت کا تصفیہ کر سکے کیونکہ جس چیز کو سمواوی یا تجربے کی تصدیق مابعد کہتے ہیں وہ محض مابعد کے علم کے سوا اور کچھ نہیں[1]۔ ذات خارجی اشیا کے علم میں منکشف نہیں ہوتی لیکن ہم اس کو شعور ذات کے ذہنی ادراک سے جان سکتے ہیں۔ یہ حرکت اس ذات کی ہے جو حالت ترتیب کی موجودگی میں اشیا کے وقوف کی رہنمائی کرتی ہے جس کو گیان کہا جاتا ہے[2]۔ یہاں پر کمارل علم بطور حرکت اور علم بطور معروضی شعور میں فرق کرتا ہے علم بطور حرکت حسی ادراک سے ماورا ہے اور اس کا صرف انتاج ہو سکتا ہے۔

وگیان وادی بدھ مت سانکھیہ اور میما مسا کا تصوری میلان علم کی بے نظیر خصوصیت کو قایم کرنے کی کوشش میں یہ ظاہر ہوا ہے کہ ہم کو علم کی صرف اسی خصوصیت سے تعلق ہے لیکن وگیان وادی خارجی عالم کے قائل نہیں لہذا تصدیق علم کے خلاف ہیں سانکھیہ خارجی عالم مانتا ہے لیکن محتویات علم اور خالص فہم کے مابین ایک خلیج حائل کر دیتا ہے پربھاکر اس فرق کو نظر انداز کر دیتا ہے اور اس مطالعۂ باطن کے ادعا سے مطمین ہو جاتا ہے کہ علم ایک ایسی بے نظیر شے ہے کہ اپنے ساتھ عالم اور معلوم کو بھی منکشف کر دیتی ہے۔ کمارل حرکت کے ماورائی عنصر کا قائل ہے جو کہ ہمارے معروضی شعور کی علت ہے لیکن ذات سے اس کو الگ خیال کرتا ہے لیکن یہ سوال حل نہیں ہوتا کہ علم کی اس بے نظیر خصوصیت کے باوجود کیونکر علم اپنی نسبت عالم اشیا سے قایم کر سکتا ہے اور کس حد تک علم یا خارجی اشیا کا عالم مطلقاً صحیح سمجھا جائے یہاں تک تو قضایا

---

[1] دیکھو نیائے رتن مالا سوتیہ، پرمانیہ نرنئے۔
[2] دیکھو نیائے منجری میں پرمان، شلوک وارتک میں پرتیکش۔ اور گاگا بھٹ کی بھٹ چنتامنی میں پرتیکش۔

باب ۸

صرف نسبتی تھے یعنی یا تو معروضی عالم کی طرف آمادہ ہونے کے متعلق تھے یا اشیا کے استحضار کی ایمانداری کے متعلق یا ہماری ضروریات کی تکمیل کی موزونیت کے متعلق اور یا غیر تناقص تجربۂ مابعد کے ذریعے تصدیق کے متعلق تھے لیکن اس کی کوئی تحقیق نہیں کی گئی کہ آیا علم اور مادے کی انتہائی صداقت کے متعلق کوئی مطلق قضایا بھی قایم ہو سکتے ہیں۔ جو کچھ نظر آیا اس کو حقیقی سمجھ لیا گیا لیکن یہ سوال نہیں اٹھایا گیا کہ آیا کوئی چیز صداقت مطلقہ ہے جو تمام صورت و ظہور کی اساس اور حقیقت غیر متغیرہ ہو یہی فلسفیانہ تحقیق ہندو ذہن کے لئے بے حد حیرت انگیز دل کشی کا موجب ہے۔

۴۱۸

ویدانت کا ادب

برہمہ سوتروں کے زمانۂ تصنیف کو متعین کرنا دشوار ہے لیکن تقریباً ان میں تمام دوسرے ہندو نظامات حتیٰ کہ شونیہ واد کی بھی تردید ہے (یقیناً شنکر کی تعبیر کے مطابق۔ میرے خیال میں یہ قیاس صداقت سے بعید نہ ہوگا کہ یہ بحد قدیم زمانے میں تو لکھے نہیں جا سکتے تھے غالباً دوسری صدی عیسوی میں تحریر ہوئے ہوں۔ تقریباً ۷۸۰ء میں گوڈپادنے اپنشد کی وحدتی تعلیم کا احیا کیا۔ اس کی مانڈوکیہ اپنشد کی منظوم شرح مانڈوکیہ کاریکا کہلاتی ہے۔ اس کا شاگرد گوبند تھا جو ۷۸۸ - ۸۲۰ء شنکر کا استاد تھا شنکر کی شرح برہمہ سوتر اصل ہے جس سے بعد میں ویدانت پر بڑی اہم اور پرزور فلسفیانہ بصیرت کی کتابیں اور شرحیں لکھی گئیں شنکر کے شاگرد انندگیری نے ایک شرح نیائے نرنئے لکھی۔ اور گوبند انند نے دوسری شرح رتن پربھا لکھی۔ واچسپتی مشرا جو ۸۴۱ء میں مشہور ہوا تھا، اس نے اس کی ایک دوسری شرح بھامتی لکھی اور املانندنے

باب ۱۰

(۱۲۴۷-۱۲۶۰ء) کلپترو لکھی۔ اپئہ دکشت (۱۵۵۰ء) فرزند نرگراجہ دھوریندر ساکن
کانچی[۱] نے اس کلپترو کی ایک شرح کلپترو پریمل لکھی۔ شنکر کے ایک دوسرے
شاگرد پدمپاد جس کو سنندن بھی کہتے ہیں، اس نے ایک شرح پنچ پادیکا
لکھی۔ جس طریقے سے اس کتاب کا آغاز کیا گیا ہے اس سے پڑھنے والا اندازہ
لگا سکتا ہے کہ وہ تمام تر شنکر بھاشیہ کی مسلسل شرح ہوگی۔ لیکن چوتھے
سوتر پر پہنچ کر بے تکے طور پر ختم ہو جاتی ہے۔ مادھو (۱۳۵۰ء) اپنی شنکر وجے
میں ایک دلچسپ قصہ بیان کرتا ہے وہ کہتا ہے۔ سرویشور کو شنکر نے
اجازت دی کہ وہ اس کے بھاشیہ پر وارتک لکھے۔ لیکن دوسرے شاگردوں
نے شنکر پر اعتراض کیا کہ چونکہ سرویشور پہلے ایک بڑا میماںسائی تھا (ویدانتی
ہو جانے کے بعد منڈن مشرا سرویشور کہلایا) اور وہ اس کی بھاشیہ پر
بہترین وارتک نہ لکھ سکے گا۔ سرویشور نے مایوس ہو کر ایک کتاب نیش کرمیہ
سدھی لکھی۔ پدمپاد نے ایک ٹیکا لکھی لیکن یہ کتاب اس کے چچا کے گھر
میں جلا دی گئی۔ شنکر نے اس کتاب کو ایک بار دیکھا تھا اور یاد سے
اسے سنا دیا پھر پدمپاد نے اس کو لکھ لیا، پرکاش آتم (۱۲۰۰ء) نے
پدمپاد کی پنچپادیکا کی ایک شرح لکھی جو پنچپادیکا ویورن کہلائی۔ اکھنڈ آنند
نے اپنی تتو دیپن لکھی۔ اور مشہور و معروف نرسمہا شرم منی (۱۵۰۰ء) نے
اس سے متعلق ویورن بھاؤ پرکاشیکا لکھی۔ املانند اور ودیا ساگر نے پنچپادیکا کی
اپنی شرحیں پنچپادیکا ویورن اور پنچپادیکا ٹیکا علی الترتیب لکھیں اول الذکر کی بے حد
شہرت ہے۔ ودیارنیہ جس کو بعض وقت مادھو (۱۳۵۰ء) سے مشابہت دی جاتی
ہے پنچپادیکا ویورن کے تصورات کی تشریح میں اپنی کتاب ویورن پرمیہ
سنگرہ لکھی۔ ودیارنیہ نے دوسری عمدہ تصنیف ویدانتی اصول نجات کے متعلق
جیون مکتی ویویک لکھی۔ سوریشور (۸۰۰ء) کی بہترین مستقل تصنیف نیش کرمیہ سدھی
سب سے پہلی کتاب ہے جو شنکر کے بھاشیہ میں بتلاتے ہوئے فلسفے کو اچھی طرح

۴۱۹

[۱] نرسمہہ چاری کا مضمون انڈین انٹیکیوری سنہ ۱۹۱۶ء میں دیکھو۔

ظاہر کرتی ہے۔ اس کی شرح گیانوتم مشرا نے کی ہے۔ ودیارنیہ کی ایک دوسری اہم تصنیف پنچ دشی ہے جو نظم میں ویدانت پر بہت ہی عام پسند اور بصیرت افروز کتاب ہے اور ایک اہم تصنیف جو نظم میں شنکر بھاشیہ پر لکھی گئی جو تمام تر اس کی اصلی تعلیمات پر مبنی ہے وہ سمکشیپ شاریرک ہے اس کا مصنف سروگیاتم منی ۹۰۰ء ہے اس پر رام تیرتھ نے شرح لکھی شری ہرش (۱۱۹۰ء) نے اپنی کھنڈن کھنڈ کھادیہ لکھی جو ویدانتی تنقید مابعد الطبیعیات پر مشہور ترین تصنیف ہے، چت سکھ جو غالباً شری ہرش کے تھوڑے ہی عرصے بعد ہوا ہے اس نے اس کی شرح لکھی اور ایک مستقل کتاب ویدانتی تنقید مابعد الطبیعیات پر تتو دیپکا لکھی۔ اس کی شرح پرت یگ روپ نے نین پرسادنی لکھی۔ شنکر مشرا اور رگھوناتھ نے کھنڈن کھنڈ کھادیہ کی شرحیں لکھیں دھرم راجا دھورندر (غالباً ۱۵۵۰ء) نے ویدانتی علمیات اور ویدانت کے خاص مضامین پر بہترین کتاب لکھی جو ویدانت پری بھاشا کہلاتی ہے اس کے بیٹے رام کرشنا دھورین نے اس پر ایک کتاب شکھامنی اور امرداس نے منی پربھا لکھی۔ ویدانت پری بھاشا ان دو شرحوں کے ساتھ مل کر ویدانت کے اساسی اصولوں کی بہترین تشریح کرتی ہے اور سب سے زیادہ اہمیت (غالباً ویدانت کی سب سے آخری بڑی تصنیف ہے) کی تصنیف مدھوسودن سرسوتی کی کتاب ادویت سدھی ہے جو دھرم راجا دھورندر کے بعد ہوا ہے۔ اس کی تین شرحیں گوڑبرہمانندی وٹھل الیشوپدھیائی، اور سدھی ویاکھیا ہیں۔ سدانند ویاس نے اس کا ایک خلاصہ ادویت سدھی سدھانت سار لکھا۔ سدانند نے ایک بہترین ابتدائی کتاب ویدانت سار نامی لکھی ہے جس کی دو شرحیں ہیں، سوبودھنی، اور ودوان منورنجنی۔ سدانند یتی کی ادویت برہم سدھی اگرچہ ادویت سدھی سے کم درجے کی ہے لیکن اہم ہے چوں کہ اس میں ویدانت کی دلچسپی کے بہت سے مسایل آجاتے ہیں جو دوسری ویدانت تصانیف میں نہیں پائے جاتے ہیں۔ آنند بودھ بھٹارک آچاریہ کی تصنیف نیائے مکرند التباس کے اصولوں اور ویدانت کے

باب اہم نقاط پر بحث کرتی ہے۔ پرکاش آنند کی ویدانت سدھانت مکتاولی، نہایت دقیق مسایل کے متعلق بعید سادگی سے بحث کرتی ہے جو اگیان کی نوعیت اور چت سے اُس کے تعلقات کے متعلق ہیں یعنی اصول درشٹی سرشٹی واد وغیرہ۔ اپئے دِکشت کی سدھانت لیش بعید اہم خلاصہ ہے جو دلچسپ مسایل پر مختلف اہل قلم کی مختلف آرا پر مشتمل ہے۔ ویدانت تتو د یپکا اور سدھانت تتو، ویدانت کے نظام کی اچھی اور گہری نظر کے مسایل کا خلاصہ ہیں۔ ویدانتی تنقید مابعد الطبیعیات پر نریسمہا شرم منی کی کتاب بھید دِھکّ کار بھی ویدانتی تنقید مابعد الطبیعیات کی بعید اہم تصنیف متصور ہوتی ہے۔

یہ مذکورہ فہرست صرف اہم ترین ویدانت تصانیف کی دی گئی ہے جس پر یہ باب مبنی ہے

گوڑپاد اور ویدانت

میرے خیال میں شنکر کی شرح یا کسی دوسرے شارح کے حوالے کے بغیر یہ فضول بات ہے کہ ویدانت فکر کا مفہوم بیان کرنے کی کوشش کی جائے جس طرح کہ وہ برہمہ سوتروں میں موجود ہے۔ یہ یقین کرنے کی معقول وجہ ہے کہ ابتدا میں برہم سوتروں کی شرحیں وشنو مصنفین نے لکھیں جو ایک طرح کی صورت بدلی ہوئی ثنویت کے قایل تھے۔ان کی تعداد چھ سے زیادہ ہے۔ ان لوگوں نے نہ صرف شنکر کی تعبیر سے اختلاف کیا ہے بلکہ خود آپس میں بھی بعید اختلاف رکھتے تھے، اس لحاظ سے کہ یہ اُن

ا؎ اس نقطے پر دوسری جلد میں بحث کی جائے گی جب میں برہمہ سوتروں کے وشنو شارحین کی نظامات مشرحہ سے بحث کروں گا۔

باب۱۰

مختلف مدارج میں سے کسی ایک پر زور دیتے تھے، جو اُن کے شنوی مذاہب کے مختلف پہلوؤں پر مبنی ہوں۔ ہر ایک فرقہ دعویدار تھا کہ اُس نے سوتروں اور اُپنشدوں کی صحیح تعبیر کی ہے اور اگر میں بھی کوئی تعبیر پیش کرنے کی کوشش کروں اور دعویٰ کروں کہ یہی صحیح ہے تو اُن تعبیرات میں ایک اور کا مزید اضافہ ہو جائے گا۔ بہرحال کچھ ہی صورت حال ہو میں تو یہ یقین کرنے کی جانب مایل ہوں کہ غالباً برہمہ سوتروں کی ثنویاتی تعبیرات بہ نسبت شنکر کی تعبیروں کے زیادہ قرین صداقت ہیں۔

۴۲۱

شری مد بھگود گیتا جو خود ایکانتی (وحدتیہ) وشنوؤں کی تصنیف ہے اس میں مذکور ہے کہ برہمہ سوتروں کا وہی مقصد ہے جو خود اس کا ہے اور اس کے متعلق قوی دلایل دیے ہیں[۱]۔ پروفیسر جیکوبی ہندوؤں کے فلسفیانہ سوتروں کی تاریخ پر بحث کرتے ہوئے ثابت کرتے ہیں کہ برہمہ سوتروں میں بُدھ مت کے حوالے پائے جاتے ہیں جو واسوبندو کے وگیان واد کے مطابق نہیں بلکہ شونیہ واد کے مطابق ہیں۔ لیکن وہ خیال کرتے ہیں کہ برہمہ سوتر ناگارجن کے بعد مدون ہوئے ہیں، اس معاملے میں میں ڈاکٹر ایس۔ سی۔ ودیا بھوشن آنجہانی سے متفق ہوں یہ تسلیم کرنے کے لیے کہ یوگا چار کا نظام اور ناگارجن کا نظام پرگیا پارمتا سے ارتقا پائے ہیں[۲]۔ ناگارجن کو اس بات پر ترجیح حاصل ہے کہ شونیہ واد کی تائید میں اپنے دلایل منطقی صورت میں پیش کرتا ہے اور جہاں تک شونیہ واد کے لوازم کا تعلق ہے میرا خیال ہے کہ اشوگھوش کے تتھتا فلسفہ اور پرگیا پارمتا کا فلسفہ بھی کچھ کم نہیں ہے۔ یہ قیاس کرنے کی کوئی وجہ نہیں

۱؎ برہم سوتر پدیش چیو ہیتو مدبھیر ونش چتۂ، بھگود گیتا۔ اس رائے کی تائید میں ثبوت کہ بھگود گیتا وشنو تصنیف ہے اس کے متعلق اس تصنیف کی دوسری جلد میں بحث کروں گا جہاں بھگود گیتا اور اُس کے فلسفے پر بحث ہوگی۔

۲؎ انڈین انٹیکوری ۱۹۱۵ء۔

باب ۱۰

معلوم ہوتی ہے کہ ہندو مصنفین کو ناگارجن کی تصانیف کی نسبت مہایان سوتروں سے زیادہ واقفیت تھی۔ حتیٰ کہ ایسے متاخر زمانے میں جیسا کہ واچسپتی مشرا کا ہے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ پرتی تیہ سمت پادؔ کے بودھی اصول کی بابت بیان کرنے میں شالس تمبھ سوتر کی ایک عبارت کا حوالہ دیتا ہے۔ ہم شونیہ واد کے کسی حوالے کی تعبیر کر سکتے تھے جو ناگارجون کا اشارہ کرے اگر اُس کی خاص عبارت یا منطقی طریقوں کا کسی طور پر حوالہ دیا جاتا۔ برخلاف اس کے بھگودگیتا میں برہمہ سوتروں کا حوالہ صاف طور پر بتلا رہا ہے کہ وہ ناگارجن سے قبل کی تاریخ ہے۔ گو ہم کو یہ یقین کرنے میں تامل ہو سکتا ہے کہ بھگودگیتا کی تاریخ اس قدر قدیم ہوگی جس طرح کہ تلنگ باور کرتا ہے۔ تاہم میں فرض کرتا ہوں کہ اُس کی تاریخ پہلی صدی قبل مسیح کے نصف اول میں قرار

۴۲۲ دی جا سکتی ہے پس بھگودگیتا کی تاریخ سے کچھ ہی قبل برہم سوتروں کی تاریخ بتلائی جا سکتی ہے۔ میں کسی ایسی شہادت سے آگاہ نہیں ہوں کہ اس قیاس کے خلاف پڑے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ ہم کسی ایسے ہندو مصنف سے واقف نہیں ہیں جو گوڈ پادیا شنکر کی طرح وحدتی آرا رکھتا ہو۔ کہ جس نے برہمہ سوتروں کی تعبیر وحدتی تصورات کے موافق کی ہو اور جب اس واقعے سے اس امر کو ملایا جائے کہ برہم سوتروں کی ثنوہی شرحیں لکھی جاتی رہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں یہ سوترا اہل ثنویت کی مستند تصنیف خیال کی جاتے تھے۔ اس سے اس امر کی بھی تشریح ہو جاتی ہے کہ ایکانتی وشنوؤں کی قانونی کتاب، بھگودگیتا، اُس کا حوالہ دیتی ہے۔ میں گوڈپاڈ سے قبل کسی ایسے ہندو مصنف سے آگاہ نہیں ہوں جس نے وحدتی اصول (اپنشدوں سے جدا) کی تشریح کرنے کی کوشش کی ہو۔ یا کہ شرح لکھی ہو جیسے کہ شنکر نے لکھی یا کوئی مستقل تصنیف لکھی جیسی کہ گوڈپاد نے لکھی ہے۔ پس میں یہ خیال کرنے پر مایل ہوں کہ چوں کہ اپنشدوں کی خالص توحید کو ایک وحدتی نظام میں مرتب اور

سلہ دیکھو برہمہ سوتر ۲۰۲ پر شنکر بھاشیہ پر واچسپتی مشرا کی بھامتی۔

باب ۱۱

مدون کرنے کی موزوں طریقے پر کوشش نہیں کی گئی اس لیے اُس پر اُن لوگوں نے بحث کی جو ثنویت کی کسی نہ کسی صورت سے ہمدردی رکھتے تھے اور جو خود اپنشدوں کے متاخر زمانے میں ترقی کر رہی تھی، ایسے ثنوی میلانات کا پتا اُن اپنشدوں سے، چلتا ہے جیسے کہ شیوتاشوتر وغیرہ اور خود سانکھیہ کا عہد بھی اس ثنوی ترقی کا نتیجہ تھا۔

یہ معلوم ہوتا ہے کہ برہمہ سوتروں کا مصنف بادراین ایک مطلقی سے زیادہ خداپرست تھا۔ اور اس کا شارح شنکر یک لخت مطلقی تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اپنشد کے رشیوں کے بعد گوڈپاد سب سے اہم شخصیت کا انسان ہوا ہے جس نے اپنشدوں کے وحدتی میلانات کو نہایت صاف و واضح طریقے پر احیا کیا اور اُن کو ایک باقاعدہ طریقے پر مدون کرنے کی سعی کی اور معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے بجز مانڈوکیہ کاریکا کے اور کسی اپنشد کی کاریکاؤں کی تعبیر نہیں کی۔ جو کسی وحدتی مذہب کے کسی دوسرے مصنف حتیٰ کہ بادراین کا بھی حوالہ نہیں دیتا۔ شنکر کو خود اقبال ہے کہ وحدتی (اودیت) مذہب کا سراغ ویدوں میں سے گوڈپاد نے ہی نکالا ہے۔ وہ گوڈپاد کی کاریکا کی شرح کے ختم پر لکھتا ہے کہ "وہ اپنے بڑے گرو (اُستاد) کے قدموں پر سر رکھ کر اُس کی تعریف کرتا ہے جو اس کی توصیف و تعریف کا مستحق ہے جس نے دیکھا کہ دوبارہ پیدائش کے مگرمچھوں کے خوف سے لوگ سمندر میں ڈوب رہے ہیں۔ تمام افراد کے ساتھ مہربانی کے خیال سے، اپنی عقل کی متھنی سے وید کے بحر اعظم کو متھا اور اُس کو حاصل کر لیا جو بڑی گہرائیوں میں وید کے قلب میں چھپا ہوا تھا، اور یہ وہ چیز تھی جس کو غیر فانی دیوتا بھی مشکل سے حاصل کر سکتے تھے"[1] یہ بات اہم معلوم ہوتی ہے کہ شنکر بادراین ۴۲۲ پر گوڈپاد کو ترجیح دیتا ہے کہ اُس نے اپنشد مذہب کا احیا کیا۔ گوڈپاد شنکر کے استاد گوبند کا اُستاد تھا غالباً وہ شنکر کی طالب علمی کے زمانے میں بقید حیات تھا

[1] گوڈپاد کاریکا پر شنکر بھاشیہ۔ انند آشرم ایڈیشن صفحہ ۲۱۴۔

اس لیے کہ شنکر کہتا ہے کہ وہ براہ راست اُس کی زبردست عقل سے متاثر ہوا ہے اور گوڑپاد کے دوسرے شاگردوں کی علمیت، ایثار اور ادب و لحاظ کا بھی ذکر کرتا ہے[1] شنکر کے زمانے کے بارے میں تنازعہ ہے لیکن اس تاریخ کو قبول کرتے ہوئے جو بھنڈارکر پاٹھک اور ڈیوسن نے تسلیم کی ہے ہم اُس تاریخ کو ۷۸۸ء قرار دے سکتے ہیں[2] اور فرض کرتے ہیں کہ گوڑپاد کم سے کم ۸۰۰ء تک ضرور بقید حیات تھا کہ وہ شنکر کو تعلیم دے۔

گوڑپاد تمام بڑے بدھ مت کے اُستادوں آشوگھوش، ناگارجن، آسنگ، واسوبندو کے بعد ہوا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اُس کی کاریکاؤں میں کافی شہادت موجود ہے یہ خیال کرنے کی کہ وہ ممکن ہے کہ خود بُدھ ہو اور اُس نے خیال کیا ہو کہ بدھ کی تعلیم اپنشدوں کی تعلیمات کے مطابق ہے۔ وہ اپنی کاریکا کے چوتھے باب کے شروع میں کہتا ہے کہ وہ اس انسان اعظم (دوئی پدام ورم) کی تعریف کرتا ہے جس نے اپنے علم سے جو آسمان سے بھی زیادہ وسیع تھا، تحقیق (سمبُدھ) کی کہ تمام ظاہری صورتیں (دھرم) خلائے آسمان (گگنوپمم)[3] کی طرح ہیں، وہ کہتا ہے کہ میں اس کی تعریف کرتا ہوں جس نے بتلایا (دیشت) کہ ناقابل لمس کا لمس (اسپرش لوگ، غالباً نروان سے مراد ہے)، وہ خیر تھی کہ جس نے تمام مخلوقات کے لیے خوشی کا سامان پیدا کیا۔ وہ نہ اس اصول کا مخالف ہے اور نہ اُس میں کوئی تناقض پایا جاتا ہے۔ بعض اہل مناظرہ تسلیم کرتے ہیں کہ وجود میں وہی آتے ہیں جو موجود ہوتے ہیں۔ دوسرے اختلاف کرتے ہوئے مانتے ہیں کہ پیدا ہونا (جات) تو غیر موجودات (ابھوتسیہ) کا ہو سکتا ہے اور

---

[1] انند آشرم ایڈیشن گوڑپاد کاریکا پر شنکر بھاشیہ صفحہ ۲۱۔

[2] تلنگ کا خیال ہے کہ شنکر کا زمانہ آٹھویں صدی عیسوی میں قرار دے اور وینکٹیشور اُس کا زمانہ ۸۰۵ء تا ۸۹۷ء قرار دیتا ہے اور اُس کو یقین نہیں ہے کہ شنکر کی عمر صرف ۳۲ سال ہوئی ہے۔ جے۔ آر۔ اے۔ ایس ۱۹۱۶ء۔

[3] لنکاوتار صفحہ ۲۹ کا مقابلہ کتھم چہ گگن نبھم سے کرو۔

باب ۱

دوسرے اشخاص ہیں جو اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ موجودات، اور غیر موجودات دونوں کا ہونا ممکن نہیں بلکہ ایک واحد اور کبھی نہ ہونے میں آنے والا (ادویم اجاتم) ہے۔ گوڈپاد ان سے متفق ہے جن کا خیال ہے کہ کہیں وجود میں آنا نہیں ہے[1]۔ اپنی کاریکا کے ۱۹،۴ میں وہ پھر کہتا ہے کہ بودھوں نے ثابت کیا ہے کہ کسی طریقے سے بھی وجود میں آنا نہیں ہے۔

۴۲۴ مزید وہ ۴۲،۴ میں کہتا ہے کہ یہ اُن حقیقیہ اشخاص (وستو وادی) کے لیے ہے جنھوں نے چیزوں کو موجود پایا اور اُن سے بحث کر سکے۔ اور غیر ذات سے خوف کھاتے رہے جس کے متعلق بودھوں نے ذکر کیا ہے۔ ۹۰،۴ میں وہ اگریان کا حوالہ دیتا ہے جس کو ہم مہایان کے نام سے جانتے ہیں اور مزید ۹۸،۴، ۹۹ میں وہ کہتا ہے کہ تمام ظاہری صورتیں بالطبع خالص اور خلا ہیں۔ ان کو سب سے پہلے نجات یافتہ بودھ (مکت) اور رہنما معلوم کر سکتے ہیں۔ بدھ نے کبھی نہیں کہا کہ تمام ظاہری صورتیں (دھرم) علم ہیں۔ وہ اپنی کاریکاؤں کو ایک تعریف و توصیف پر ختم کرتا ہے جس کا بعید امکان ہے کہ اس کا اشارہ بدھ کی طرف ہو[2]۔

گوڈپاد کی تصنیف چار بابوں پر منقسم ہے (۱) آگم (مذہبی کتاب (۲) وئی تتھیہ (غیر حقیقت) (۳) ادیت (وحدت) (۴) الات شانتی (جلتے کوئلے کا بجھنا) پہلے باب میں مانڈوکیہ اپنشد کی تشریح ہے۔ جس کی وجہ سے پوری تصنیف مانڈوکیہ کاریکا کہلاتی ہے، دوسرے، تیسرے چوتھے باب میں گوڈپاد کی تصنیف کے ترکیبی اجزا ہیں۔ اور خاص طور پر مانڈوکیہ اپنشد سے تعلق نہیں رکھتے ہیں۔

---

[1] گوڈپاد کاریکا ۴،۲،۴۔

[2] گوڈپاد کاریکا ۱۰۰،۴ میں، میں نے ترجمہ کرنے میں شنکر کی تقلید نہیں کی ہے۔ میرا خیال ہے کہ شنکر نے انتہائی کوشش کی ہے کہ گوڈپاد کی کاریکا کے بعید واضح حوالوں کو جو بدھ اور بودھ مت کے متعلق ہیں صاف تشریح میں ٹال دیا جائے۔ پس میں نے اپنے معنی براہ راست گوڈپاد کی کاریکا کے اصلی مفہوم سے حاصل کئے ہیں اور اسی اصول کی پیروی گوڈپاد کا فلسفہ بیان کرنے میں اختیار کی ہے۔

باب ۲

گوڈپاد پہلے باب میں ذات کے تین بدیہی مظاہر سے شروع کرتا ہے (۱) بیداری کے وقت خارجی عالم کا تجربہ کرنے والی (وشو یا ویشوانر آتما) (۲) خواب کی حالت میں تجربہ کرتے والی (تیجس آتما) (۳) گہری نیند (سشپتی) میں تجربہ کرنے والی پرگیا کہلاتی ہے جب کہ کوئی معین علم نہیں ہوتا۔ صرف خالص شعور اور خالص انند ہوتا ہے وہ شخص جو ان تینوں کو ایک سمجھے گا اپنے تجربات سے کبھی الفت نہ کرے گا۔ اس کے بعد گوڈپاد تخلیق کے چند نظریات شمار کرواتا ہے: بعض کا خیال ہے کہ عالم بطور تخلیق پران (حیاتی فعلیت) سے وجود میں آتا ہے بعض علت کے پھیلاؤ سے تخلیق کا عمل میں آنا (وبھوتی) خیال کرتے ہیں بعض خیال کرتے ہیں کہ تخلیق خواب (سوپن) اور جادو (مایا) کی طرح ہے، بعض کا خیال ہے کہ خدا کے ارادے سے اس کی تخلیق ہوئی ہے بعض کے نزدیک تخلیق زمانے سے پیدا ہوئی ہے اور دوسروں کے نزدیک یہ خدا کی لطف اندوزی (بھوگارتھم) کے لیے ہے یا اس کے کھیل کے لیے (کریڑارتھم) اس لیے کہ خدا کی فطرت ہی ایسی ہے (سوبھاؤ) کہ وہ پیدا کرتا ہے لیکن اس کو کوئی تمنا نہیں ہے چوں کہ اس کی تمام خواہشات تکمیل کی حالت میں ہیں۔

۴۲۵ گوڈپاد کسی ایک طریقے یا دوسرے طریقے کو ترجیح نہیں دیتا بلکہ وہ ذات کی چوتھی حالت بیان کرتا ہے کہ وہ غیر مرئی (ادرشٹ) بے تعلق (اویوہارم) ناقابل گرفت (اگراہیم) ناقابل تعریف (الکشن) ناقابل خیال (اچنت تم) ناقابل گفتار (اویدیشیہ) ماہیت بطور وحدت ذات (ایکاتم پرتیئے سار) ظاہری صورت کو فنا کرنے والی (پرپنچوپشم) مطمئن (شانتم) خیر (شیوم) واحد (اودویت)[1] ہے اگر وہ موجود ہوتی تو ظہور عالم (پرپنچ)

[1] مقابلہ کرو ناگارجن کی پہلی کاریکا میں پرپنچوپشمم شِوم انرودھمن اُت یادمن اُچھیدم شاشوتم انیکارتھم انانارتھم ناگم منرگمم یہ پرتیتیہ سمت پادم پرپنچوپشمم شوم ویشیاماس بدھستم وندے وَد نام ورم مقابلہ کرو ناگارجن کا۔

باب ۵

فنا ہو جاتا، لیکن یہ سب ثنویت محض مایا (ماوہ یا التباس) ہے ایک ہی آخری حقیقی ہے (پرمارتھتا)۔ دوسرے باب میں گوڈپاد کہتا ہے کہ عالم کو خواب کہنے سے یہ مراد ہے کہ تمام وجود غیر حقیقی ہے۔ جو نہ آغاز میں موجود ہوا اور نہ انجام میں تو وہ حال میں بھی موجود نہیں ہوسکتا۔ غیر حقیقی ہوتے ہوئے وہ حقیقی معلوم ہوتا ہے۔ ظاہری صورت کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی پس وہ غیر حقیقی ہے۔ خوابوں میں چیزوں کو باطنی خیال کیا جاتا ہے اور بیداری کے تجربے میں ہم سمجھتے ہیں کہ اشیا خارج میں موجود ہیں لیکن دونوں ذات کی پُر فریب تخلیقات کے سوائے اور کچھ نہیں ہیں۔ نفس میں جس چیز کا ادراک ہوتا ہے اُس کا صرف ادراک کے لمحے میں ادراک ہوتا ہے کہ موجود ہے، خارجی چیزوں کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ وہ وجود کے دو لمحے رکھتی ہیں (یعنی پیشتر اس کے کہ ان کا ادراک ہو اور اُس وقت جب ان کا ادراک شروع ہوتا ہے)۔ لیکن یہ سب محض تخیل ہے۔ وہ جو نفس میں غیر ظہوری ہے اور وہ جو خارج میں ممیز و منظہر معلوم ہوتا ہے وہ سب کا سب حسی قوتوں کے ساتھ محض خیالی ہے۔ پہلے تو ادراک کرنے والے یا روح (جیو) کا تخیل ہوتا ہے اور پھر اس کے ساتھ مختلف باطنی احوال و عالم خارجی کی خیالی تخلیق ہوتی ہے جیسے کہ اندھیرے میں رسّی کو سانپ خیال کیا جاتا ہے پس یوں ہی ذات خود اپنے ہی فریب سے مختلف صور معلوم ہوتی ہے۔ نہ تخلیق ہے نہ تخریب (نا نرودھو، نہ چہ اُتپتی)۔ نہ کوئی قید ہے نہ کوئی کوشاں ہے نہ کوئی مخلصی چاہتا ہے[1]۔ تخیل خود غیر وجود وجودوں میں بھی متحقق پاتا ہے اور وحدت کے احساس میں بھی تخیل خواہ بطور کثیر ہو یا واحد تمام باطل ہے، صرف وحدت (ادویتا) ہی خیر ہے۔ نہ تو کثرت ہے اور نہ اشیا مختلف اور غیر مختلف ہیں (نہ نانے دم)...

۴۲۶

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ باب نروان پرکیتا جہاں تک مجھے علم ہے ال بو دموپہلے تھے جنھوں نے الفاظ پرپن چرپ تھن شیوم کا استعمال کیا۔

[1] ناگارجن کی سکاریکا میں "انیرودھ منوتپادم" کا مادھیامیکس ورتی سے مقابلہ کرو۔

باب ۱۱ نہ پرتھک۔ ناپرتھک[۱]) وہ رشی جو الفت، خوف، غصے سے ماورا ہو گئے، اور جو ویدوں کی گہرائیوں سے پار ہو گئے انھوں نے اس کا ادراک کیا ہے کہ وہ تمام ظاہری صورتوں کا لاتخیل اختتام ہے (نروِیکلپ پرپن چوپ شمہ) جو واحد ہے[۲]۔

تیسرے باب میں گوڑپاد کہتا ہے کہ صداقت خلا (آکاش) کی طرح ہے جو غلطی سے سمجھا جاتا ہے کہ وہ موت اور پیدائش، مرنے جینے، اور تمام جسموں میں موجود ہونے میں شریک ہے۔ کسی طرح سے بھی خیال کرو وہ آکاش سے مختلف نہیں ہے تمام اشیا جو مرکب معلوم ہوتی ہیں وہ صرف خواب (سوپن) اور مایا (جادو) ہیں۔ ثنویت وہ امتیاز ہے جو مایا نے ایک ادویت پر عاید کیا ہے۔ صداقت غیر فانی ہے لہذا خود بالطبع تغیر برداشت نہیں کر سکتی اُس کو پیدائش سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ پیدائش و موت اور یہ تمام کثرت صرف مایا کا نتیجہ ہے[۳] ایک ہی نفس خواب میں کثیر معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح بیداری کی حالت میں ایک، کئی طور پر دکھائی دیتا ہے لیکن جب یوگیوں کے ذہن کی فعلیت خاموش ہو جاتی ہے تو یہ بے خوف حالت یعنی کل الم کی فنا اور آخری موقوفی پیدا ہوتی ہے یہ خیال کرتے ہوئے کہ ہر چیز دکھ (دکھم سروم انس مرتیہ) دینے والی ہے انسان کو چاہیے کہ تمام خواہشات اور لذت کو قابو میں کرے اور خیال کرتے ہوئے کہ کسی کی پیدائش نہیں ہے اس کو چاہیے کہ کسی پیدائش کا مطلقاً ادراک نہ کرے اُس کو چاہیے کہ اپنے نفس (چیت) کو اُس کی آخری فنا (لے) کے لیے بیدار کرے اور اگر مضطرب ہو تو

[۱] مقابلہ کرو مادھیہ میک کاریکا بی۔ ٹی۔ ایس صفحہ ۳۔ اَنیک آرتھم انانا رتھم وغیرہ۔

[۲] مقابلہ کرو لنکاوتار سوتر صفحہ ۸۷، آدویا سمارَ... یوگ کرنی یہ۔ اور ۸ و ۶ ۴ بدت .. بلبونتی ایدت بھونتی۔

[۳] مقابلہ کرو ناگارجن کی کاریکا بی۔ ٹی۔ ایس صفحہ ۱۹۶۔ آکاشم... کلپنا است تو ماییا... جاتیے

گوڑپاد کی کاریکا نے ساتھ تیسر ۲۷۔ استویا میا جنم تتو تو نیکو جاتیے بندھیا پتر و نہ توین مایا یا دابی جاتیے۔

باب
پُرسکون کرے۔ جب وہ خاموش ہو جائے تو اور چیزوں کی طرف اُس کو حرکت نہ دے۔ کسی لذت (سکھ) سے لطف اندوز نہ ہو اور سعی بلیغ سے اس کو بے حس و حرکت کرکے عقل کے ذریعے بالکل بے تعلق رہے جب وہ نہ فنا میں گزرے نہ انتشار میں اور جب نہ کوئی علامت ہو اور نہ صورت تو وہی کامل برہمہ ہے۔ جب کوئی معروض علم وجود میں آنے کو باقی نہ رہے تو اُس کو بے پیدائش عالم کُل (سروگیہ) کہتے ہیں۔

چوتھے باب ' الات شانتی میں گوڈپاد اس آخری حالت کا مزید ذکر کرتا ہے[1]۔ تمام دھرم (دکھاوے) بغیر موت یا فنا[2] ہیں۔ اس کے بعد گوڈپاد ایک منطقی صورت استدلال اختیار کرتا ہے جو ہمیں ناگارجن کی یاد دلاتا ہے۔ ۴۲۷
گوڈپاد کہتا ہے کہ وہ لوگ جو کارن (علت) کو بطور کاریہ (معلول بالقوہ صورت میں) سمجھتے ہیں، وہ لوگ علت کو حقیقی طور پر پیدا شدہ (اج) نہیں سمجھتے اس لیے کہ اس میں پیدائش جائز ہے۔ اُس کو اس طرح ازلی اور پھر بھی تغیر کہا جا سکتا ہے اگر یہ کہا جاتا ہے کہ چیزیں اس سے وجود میں آتی ہیں جو خود پیدائش سے بے تعلق ہے تو ایسی کوئی مثال نہیں ہے جس سے ایسی صورت کی صراحت کی جا سکے نہ ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ کوئی چیز اس سے پیدا ہو سکتی ہے جو کہ خود پیدا شدہ ہے اور پھر کس طرح کوئی شخص علت و معلول (ہیتو اور پھل) کے لا انتہا سلسلوں کے متعلق صحیح نتیجے پر پہنچ سکتا ہے۔ معلول کی طرف اشارے کے بغیر علت نہیں۔ نہ علت کا حوالہ دیے بغیر معلول موجود ہوتا ہے نہ کوئی چیز خود پیدا ہوتی ہے نہ دوسروں سے پیدا کی جاتی ہے۔ خواہ اُس کو ذات کہو، یا غیر ذات،

[1] الات شانتی کا نام ہی خالص بودھی ہے۔ مقابلہ کرو ناگارجن کی کاریکا صفحہ ۲۰۶۔ جہاں کہ وہ شتنک کی ایک بیت کو بیان کرتا ہے۔

[2] لفظ دھرم کا استعمال ظہور یا صورت کے مفہوم میں خاص کر بودھی ہے۔ ہندوؤں میں اس لفظ کا استعمال جیمنی نے اس طرح بیان کیا ہے "چودنا لکشنہ ارتھ دھرمہ" دھرم کا تعین ویدوں کے احکام سے ہوتا ہے۔

باب۲

یا ذات وغیر ذات کوئی شے پیدا نہیں ہوتی ہے نہ علت ومعلول خود اپنی فطرت سے پیدا ہوتے ہیں (سوبھاوتہ) اور جس چیز کا کہیں کوئی آغاز نہ ہو اُس کے بارے میں نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کوئی پیدائش رکھتی ہے۔ تمام تجربہ (پرگیاپتی) دلایل پر مبنی ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو دونوں غائب ہو جاتے اور کہیں تکالیف (سم کلیش) کا پتا نہ ہوتا جو ہم برداشت کرتے ہیں۔ جب ہم چیزوں کو مربوط طریقے پر دیکھتے ہیں تو وہ منحصر معلوم ہوتی ہیں لیکن جب ہم اُن کو حقیقت یا صداقت کے نقطۂ نظر سے دیکھیں تو دلایل بطور دلائل ختم ہو جاتے ہیں نفس (چت) معروضات سے تعلق حاصل نہیں کرتا، کہ اُن کو ظہور میں لائے اور اس لیے کہ چیزیں وجود نہیں رکھتی ہیں اس لیے وہ علم میں اپنے ظہورات سے مختلف نہیں ہیں ایسا کسی صورت میں نہیں ہوتا کہ نفس اشیا کے ظہورات کو پیدا کرے جب کہ وہ موجود نہ ہوں اس لیے اس کو ایک غلطی کہا جا سکتا ہے کیوں کہ ماضی، حال، مستقبل میں نفس ان چیزوں سے کبھی تعلق پیدا نہیں کرتا جو صرف اپنے مختلف ظہورات سے نظر آتی ہیں۔ پس نہ نفس پیدا ہوا اور نہ معروضات جن کا وہ ادراک کرتا ہے۔ وہ جو اُن کا اس طرح ادراک کرتے ہیں کہ یہ پیدائش برداشت کرتے ہیں تو وہ درحقیقت خلا (کھ) کے استدلال کا انکار کرتے ہیں۔ اس لیے کہ تمام پیدائش خلا پر باطل وجود کا عاید کیا جانا ہے۔ چوں کہ ناپیدا شدہ کا ادراک بطور پیدا شدہ چیز کے ہوتا ہے اس لیے اصلیت تو عدم پیدائش ہی ہے کیوں کہ وہ

د۲۲۴ چونکہ عدم پیدائش کی نوعیت کا ہے اس لیے اپنی فطرت کبھی نہیں بدل سکتا۔ ہر چیز کا آغاز و انجام ہے لہذا باطل ہے۔ تمام چیزوں کا وجود ساحرانہ یا پر فریب ہاتھی (مایا ہستی) کی طرح ہے اور اسی حد تک موجود ہے جس حد تک کہ وہ محض دکھائی دیتا ہے یا کسی تجربے سے منسوب کیا جاتا ہے۔ پس پیدائش حرکت اور اشیا کا ظہور ہے لیکن ایک علم (وگیان) ہے جو غیر پیدا شدہ، غیر متحرک، غیر شیئت (ادستوتو)

باب ۱۲

اور خاتمہ (شانتم) ہے جیسے جلتے ہوئے کوئلے کی حرکت سیدھی یا ٹیڑھی ادراک کی جاتی ہے اسی طرح شعور کی حرکت (سپندت) ادراک کرتی ہوئی ادراک کی ہوئی معلوم ہوتی ہے تمام اعراض (مثلاً سیدھے یا ٹیڑھے) کوئلے کی آگ پر عاید کیے گئے ہیں۔ اگرچہ حقیقت میں وہ ان سے موصوف نہیں ہے پس اسی طرح تمام صور شعور پر عاید کیے جاتے ہیں، اگرچہ وہ حقیقت میں ان سے موصوف نہیں ہے۔ ہم شعور اور اُس کے ظہور کے مابین ایسا کوئی علتی تعلق پیدا نہیں کر سکتے جس کو نا قابل فکر ثابت کر سکیں۔ ایک چیز (درویہ) دوسری چیز (درویہ) کی علت ہے اور جو لاشے ہے وہ اُسی کی علت ہوگی جو لاشے ہے لیکن تمام ظہورات نہ اشیا ہیں نہ لا اشیا ہیں پس نہ تو یہ ظہورات (چت) نفس سے پیدا ہوتے ہیں نہ نفس ہی ظہورات سے پیدا ہوتا ہے جب تک کوئی شخص علت و معلول کے بارے میں سوچتا رہتا ہے وہ وجود کے چکر (سنسار) میں پڑا رہتا ہے۔ لیکن جب یہ تصور دور ہوتا ہے تو کہیں سنسار نہیں ہوتا۔ تمام اشیا کے بارے میں خیال ہے کہ وہ صرف اضافی نقطۂ نظر سے پیدا کی جاتی ہیں (سمورتی) پس کوئی شے مستقل (شاشوت) نہیں ہے۔ اور پھر موجود چیزیں پیدا نہیں کی جاتی ہیں لہذا وہ کبھی فنا (اوچھید) نہیں ہو سکتی ہیں۔ تمام دکھاوے (دھرم) صرف بظاہر پیدا کیے جاتے ہیں لیکن حقیقت میں نہیں۔ ان کا وجود ہی آنا مثل مایا کی طرح ہے لیکن مایا کا کوئی وجود نہیں ہے تمام بود و نمود جادو کی شاخوں کی طرح ہیں جو جادو کے تخم سے پیدا ہوتی ہیں پس وہ نہ تو ازلی ہیں نہ قابل فنا۔ جس طرح لوگ خواب یا جادو میں مرتے جیتے ہیں، یہی حال تمام بود و نمود کا ہے جو کچھ خیالی اور اضافی نقطۂ نظر (کلیت سموتی) سے موجود معلوم ہوتا ہے وہ حقیقت (پرمارتھ) میں ایسا نہیں ہے اس لیے کہ وجود جو دوسروں پر منحصر ہوتا ہے جیسا کہ تمام اضافی صورت میں ثابت کیا جاتا ہے وہ بہر حال حقیقی وجود نہیں ہے اور یہ خیالات کہ اشیا موجود ہیں، نہیں ہیں موجود

بابلہ

ہوا کرتی ہیں، موجود نہیں ہوا کرتی ہیں نہ موجود ہیں نہ غیر موجود ہیں یا یہ کہ وہ حرکت کر رہی ہیں یا ساکت ہیں یا ان دونوں میں سے کوئی بھی صورت نہیں یہ تو محض ایسے خیالات ہیں جن سے بیوقوف دھوکے میں آتے ہیں۔

۴۲۹

یہ اصول مادھیہ میک اصولوں سے حاصل کیے گئے ہیں، جو ناگارجن کی کاریکاؤں میں موجود ہیں اور وگیان وادا اصول سے جو لنکاوتار میں موجود ہیں اور یہ اس قدر بدیہی ہے کہ اس کے ثبوت کی کوشش فضول ہے گوڈپاد نے تمام بودھی شونیہ واد اور وگیان واد کی تعلیمات کو اکٹھا کیا ہے اس خیال سے کہ یہی خیالات اُس آخری صداقت کے متعلق صحیح ہیں جس کی تلقین کہ اپنشدوں نے کی ہے یہ تو کوئی اہم بات نہیں کہ آیا وہ ہندو تھا یا بودھ، جس حد تک ہمارا علم ہے یہ یقینی ہے کہ وہ بدھ اور اُس کی تعلیمات کی انتہائی عزت و احترام کرتا تھا۔ گوڈپاد نے سب سے چھوٹے اپنشد کو شرح کے لیے منتخب کیا، غالباً اُس کی یہ خواہش ہوگی کہ اپنی رایوں کو ظاہر کر سکے۔ ورنہ بڑے بڑے اپنشدوں کی صورت میں بڑی بڑی عبارتوں سے واسطہ پڑتا اور اپنی رائے ظاہر کرنے کا کم موقع حاصل ہوتا، اُس نے سارا زور صداقت پر دیا ہے کہ اُس کے نزدیک وہ کامل حقیقت ہے اُس نے صرف اتفاقاً بتلا دیا ہے کہ خلا یا وگیان کی ناقابل بیان و ناقابل تعریف بودھی صداقت عظیمہ، اپنشدوں کے برتر آتما پر بھی صادق آتی ہے اور بس اُس نے اپنشدوں کے مطالعے کی اساس کا احیا بودھی طریقوں پر کر دیا ہے۔ یہ کام کہ کس حد تک اپنشد گوڈپاد کی آرا کی صداقت کے بارے میں بالتفصیل یقین دلاتے ہیں اُس کے شاگرد شنکر اعظم کے لیے رہ گیا کہ وہ اُس کی جانچ اور تشریح کرے۔

ویدانت اور شنکر (۷۸۸-۸۲۰ عیسوی)

ویدانت فلسفے کا ادعا یہ ہے کہ وہ اس فلسفے کی تشریح کرتا ہے

باب ۱۰

جس کی تعلیم اپنشدوں میں دی گئی ہے اور جو بادراین کے برہمہ سوتروں میں خلاصے کے طور پر درج ہے اپنشد ویدک ادب کا سب سے آخری حصہ ہیں اور اس کا فلسفہ بعض وقت اتر میمامسا ویدوں کے آخری جزو کی میمامسا (فیصلہ) کہلاتا ہے جو ویدوں اور برہمنوں کے جزو اول کی میمامسا سے ممیز ہے جو جیمنی کے پورو میمامسا سوتروں میں شامل کیا گیا ہے۔ اگرچہ ان برہم سوتروں کی مختلف شارحین نے مختلف طریقے پر تعبیر کی ہے لیکن سب سے قدیم شرح جس میں یہ آرا درج ہیں اور جواب دستیاب ہوتی ہے وہ شنکر آچاریہ کی لکھی ہوئی ہے جس کو بیحد شہرت حاصل ہے اس لیے کہ اس میں بہت گہرے اور لطیف تصورات موجود ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ وہ مشہور و معروف شنکر کی شخصیت سے متلازم ہے۔ شنکر نے جس فلسفے کی تشریح کی ہے اور اس کے مشہور و معروف شاگردوں نے اس کو جس کمال کے درجے تک پہنچا دیا ہے اس کا اثر اس قدر زیادہ ہے کہ جب کبھی ہم ویدانت فلسفے کی بات کہتے ہیں تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے جس کی تشریح شنکر نے کی ہے اور کبھی ہمارا منشا اگر دوسروں کی تشریح سے ہوتا ہے تو ان شارحین کے نام بتلانا پڑتا ہے (مثلاً رامانج مت، ولبھ مت وغیرہ) اس باب میں ہم ویدانت فلسفے پر اس طرح نگاہ ڈالیں گے جس کو شنکر اور اس کے تابعین نے پیش کیا ہے۔ شنکر کی تصنیف (برہمہ سوتروں اور دس اپنشدوں کی شرحیں) میں بہت ایسے تصورات مختصراً شامل ہو گئے ہیں جو شنکر میں بخوبی واضح نہیں ہیں بلکہ اس کے تابعین کی تشریح سے بیحد واضح ہو جاتے ہیں پس یہ بہتر ہے کہ ویدانت کے نظام پر ایسی بحث نہ کریں جیسی کہ شنکر کے ہاں ہے بلکہ ایسی جس کو اس کے تابعین نے بیان کی ہے جو سب کے سب کھلم کھلا کہتے ہیں کہ وہ اپنے استاد کے فلسفے سے عین مطابقت رکھتے ہیں۔

۴۳۰

دوسرے ہندو نظامات فکر کے لیے صرف سوتر (جیمنی سوتر،

باب ۱۰ | نیائے سوتر وغیرہ) ہی اصلی تصانیف ہیں اور خود ان کے سوا اور کوئی اساس قابل حصول نہیں ہے۔ لیکن ویدانت کے متعلق تو اصلی ماخذ اپنشد ہیں اور سوتر تو باقاعدہ صورت میں بجد مختصر خلاصے کے طور پر ہیں شنکر کا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ وہ کسی اصلی نظام کا موجد یا شارح ہے بلکہ سوتروں اور اپنشدوں کی تعبیر اس ترتیب سے کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ اپنشدوں میں ایک مربوط اور باقاعدہ فلسفہ موجود ہے اور جو بادراین کے سوتروں میں بھی بیان ہوا ہے۔ اپنشد ویدوں کا جزو ہیں اور ہندو اُن کو خطا سے بری سمجھتے ہیں اگر شنکر یہ ثابت کر سکے کہ اُس کی تشریح صحیح ہے تب اُس کا فلسفہ سب سے اعلیٰ سند پر قایم ہونے کے باعث تمام ہندوؤں کے لیے قابل قبول ہوگا۔ سب سے زبردست دشمن جو اس کام کی تکمیل کی راہ میں حایل ہیں وہ میمامسا کے حامی ہیں جن کے نزدیک ویدوں میں کسی فلسفے کی تعلیم نہیں ہے اس لیے کہ جو کچھ ویدوں میں ہے اس کی تعبیر یہ کی گئی ہے کہ اس میں ایسے احکام جاری کیے گئے ہیں کہ ہم کس فعل کو انجام دیں اور کس کو انجام نہ دیں۔ ان کے نزدیک اگر اپنشدوں میں برہمہ کا ذکر ہے اور اس کی خالص ماہیت کو ظاہر کیا گیا ہے تو یہ محض مبالغے ہیں اس غرض سے کہ برہمہ کی کسی قسم کی پرستش اور زیادہ دلچسپ طریقے پر کی جائے شنکر انکار نہیں کر سکتا کہ ویدوں کا مقصد جو برہمنوں میں موجود ہے۔ صریحاً حکم کی صورت رکھتا ہے جیسا کہ میمامسا کا خیال ہے، لیکن وہ ثابت کرتا ہے کہ اپنشدوں کا یہ مقصد نہیں وہ تو مطلق کے صحیح ترین اور اعلیٰ ترین علم کا ذکر کرتے ہیں جس سے کہ عقلمند نجات حاصل کر سکے۔ وہ کہتا ہے کہ کرم کانڈ (یگیہ کے احکام) یا ویدوں کے برہمنوں میں ویدوں کا مقصد حکمی نوعیت کا ہے چوں کہ وہ اُن تمام لوگوں کے لیے

۴۳۴ | ہیں جو ایک نہ ایک لذت کے خواہشمند ہوتے تھے اور جن کے افعال صداقت مطلقہ کے علم کی خواہش پر کبھی مبنی نہ ہوتے تھے تو ایک واحد مطلق، غیر متغیر برہمہ کا اظہار کرتے ہیں لیکن اپنشد جو تمام عالم کی

صداقت عظیم ہے اور جس کا منشا یہ ہے کہ اُن عقلمندوں کی رہبری کی جائے جنھوں نے اپنے حواس کو قابو میں کر لیا ہے اور تمام دنیاوی خوشیوں سے کنارہ کش ہو گئے ہیں۔ ویدوں کے دو اجزا دو قسم کے اشخاص کے لئے تھے پس شنکر نے اپنے فلسفے کو منطقی یا نفسیاتی تحلیل، استخراج و استقرا سے شروع نہیں کی بلکہ اُس نے مختلف اپنشدوں کی عبارتی موازنے اور اپنشدوں کے فقرات سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اپنشد تو برہمہ کی ماہیت کو ہی آخری حقیقت ثابت کرنے سے متعلق ہیں چنانچہ اس کو ظاہر کرنا پڑا کہ تمام اپنشدوں کی غیر متناقض تصدیق اس کی رائے کی تائید میں ہے جو وہ تسلیم کرتا ہے اس نے ظاہری متناقض عبارتوں کے سارے شکوک کی تشریح کی ہے اور یہ ثابت کرنا پڑا کہ کسی عبارت میں سانکھیہ کی مہت، پرکرتی، وغیرہ کے اصولوں کا ذکر نہیں ہے۔ اُس نے طبیعیات، علم کائنات اور مسائل معاد کے منتشر تصورات کی تعبیر کی جو اپنشدوں میں برہمہ کے فلسفے کے ساتھ یکساں طور پر موجود ہیں۔ اور یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ اپنشدوں کا فلسفہ جس طرح کہ اس نے تشریح کی ہے ایک مستحکم نظام ہے۔ اس نے اپنے تمام مخالفین کے اعتراضوں کو دور کیا جو برہمہ کے فلسفے پر عاید ہو سکتے تھے۔ دوسرے مذاہب کے فلسفیوں پر نکتہ چینی کی اور ثابت کر دیا کہ ان میں تناقض پایا جاتا ہے اور یہ ثابت کر دیا کہ اپنشدوں کی کوئی تعبیر جو اس کی تعبیر کے سوا کی گئی ہے غیر متعلق اور غلط ہے یہ اُس نے نہ صرف اپنے برہمہ سوتروں کے بھاشیہ میں کیا ہے بلکہ اپنشدوں کی شرحوں میں بھی یہی عمل اختیار کیا ہے۔ اس کے نزدیک منطق کا ادنیٰ درجہ ہے اس کی اصلی قدر و قیمت یہ ہے کہ وہ اپنشد کی عبارتوں کی با اصول تعبیروں کی معاونت کرے اور نفس کو آمادہ کرے کہ وہ اپنشدوں کے غیر متناقض تصدیق کو بطور صداقت مطلق قبول کرے اُس کے شاگردوں نے اس کی پوری تقلید کی ہے بلکہ تفصیل سے بتلایا ہے کہ برہم کا فلسفہ کبھی بھی نہ ادراکی تجربے کا متضاد ہے نہ عقلی فکر کا متناقض اور تمام [illegible] کے مقابلے جو نیائے

باب ۸ اور دوسرے نظامات پیش کرتے ہیں وہ سب متناقض بالذات اور غلط ہیں۔
اس کے پیرووں نے اُس کے فلسفے کی تکمیل ویدانت علمیات کے اضافے سے تعمیر کی ہے اور کامل طور پر بایا اور برہمہ کا تعلق عالم بود و نمود اور دوسرے
۴۳۲ مضامین متعلقہ پر مکرر غور کیا اور بہت سے اہم فلسفیانہ دلچسپی کے مسایل جن کو شنکر نے ترک کر دیا تھا یا تھوڑی بحث کی تھی اس کے شاگردوں نے ان پر کامل بحث کی۔ لیکن یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ استدلال اور انتقاد توانپشدوں میں افشا کی ہوئی صداقت کے متعلق ہمارے اعتقاد کو قوی کرنے اور عقل کو معقول کرنے میں معاونت کے لیے ہے منطق کا اصلی کام وہ ہے کہ ان چیزوں کو قبول کرنے کے لیے نفس کو موزوں بنائے۔ وہ منطق جو اپنشدوں کی تعلیم کو باطل کردے گمراہ منطق ہے۔ سنسکرت میں شنکر کی بہت سی سوانح حیات لکھی گئیں مثلاً شنکر دگ وجیے، شنکر وجیے ولاس، شنکر جے وغیرہ۔ یہ یقینی خیال کیا جاتا ہے کہ وہ سات سو یا آٹھ سو صدی عیسوی کے مابین ہوا ہے۔ وہ دکن کے علاقہ مالابار میں پیدا ہوا، اُس کا باپ شیوگرو تیئتریہ شاخ کا یجرویدی برہمن تھا۔ شنکر سے بہت سی کرامات منسوب کی جاتی ہیں اور اس کو شیو کا اوتار کہا جاتا ہے۔ وہ آٹھ سال کی عمر میں تارک الدنیا ہو گیا تھا۔ اور گوبند کا شاگرد ہوا جو اس وقت مشہور رشی تھا اور نربدا کے کنارے ایک پہاڑی غار میں رہتا تھا۔ اس کے بعد وہ بنارس گیا اور پھر بدری کا شرم گیا یہ بات مشہور ہے کہ اُس نے برہم سوتروں کی اپنی مشہور بھاشیہ بارہ برس کی عمر میں لکھی۔ اور بعد میں دس اپنشدوں پر شرحیں لکھیں۔ وہ بنارس کو واپس گیا، اور اُس وقت سے اس نے ارادہ کیا کہ تمام ہندوستان کا سفر کروں اور دوسرے مذاہب کے پیرووں کو مناظروں میں شکست دوں۔ کہا گیا ہے کہ وہ کمارل سے ملنے گیا لیکن کمارل بستر مرگ پر پڑا ہوا تھا، اُس نے شنکر سے کہا کہ وہ اُس کے شاگرد منڈن مسر سے ملاقات کرے، شنکر نے منڈن کو شکست دی، اور اپنا شاگرد بنایا، پھر اُس نے مختلف مقامات کا سفر کیا، ہر جگہ مخالفین کو شکست دی ہر مقام پر اپنا ویدانت فلسفہ قایم کیا جو اس وقت سے

باب ۱

ہندوستان کی مذہبی زندگی کے ڈھالنے میں نمایاں اثر پیدا کیا ہے۔

شنکر نے اپنے اُستاد گوڑ پاد کا کام تکمیل کو پہنچایا، دس اپنشدوں اور برہم سوتروں پر شرحیں لکھ کر ثابت کرنے کی کوشش کی کہ صرف مطلقیہ مذہب کی تعلیم اپنشدوں اور برہم سوتروں میں دی گئی ہے[1] برہم سوتروں کی شرح میں شروع سے آخر تک اس امر کی کافی شہادت موجود ہے کہ وہ ان ثنوی میلان کی تعبیروں سے تنازعہ کرتا رہا ہے جو اپنشدوں میں جزوً سانکھیہ کے علم کائنات یعنی پرکرتی کے وجود کی تائید کرتے ہیں۔ یہ امر کہ یہ تعبیریں ۴۳۳ برہم سوتروں کی اصلی متن کی تعبیر ہے اس امر سے ثابت ہے کہ بعض وقت خود شنکر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ متنی ترکیبیں ناقص ہیں[2]۔ ایک موقع پر وہ کہتا ہے کہ دوسرے (واچسپتی کے نزدیک یہ حوالہ میماسا سے متعلق ہے) اور اکثر ہم میں سے (غالباً جو اپنشدوں اور سوتروں کی تعبیر ویدانت کے نقطۂ نظر سے کرتے ہیں) خیال کرتے ہیں کہ روح قایم بالذات ہے یہ مری شاریرک شرح ان سب کی تکذیب کرنے کے لیے لکھی گئی ہے[3] جو ہر ایک چیز کو بطور وحدت ذات محسوس کرنے کے صحیح اصول کے مخالف ہیں۔ رامانج برہمہ سوتر کی اپنی بھاشیہ کی تمہید میں کہتے ہیں کہ بودھاین جس نے برہمہ سوتروں کی تفصیلی شرح لکھی ہے اُس کی آرا کا خلاصہ گزشتہ اساتذہ نے کیا ہے اور وہ اپنی شرح لکھنے میں بودھائن بھاشیہ کی تقلید کرتا ہے۔ رامانج کی ویدارتھ سنگرہ میں بودھاین، ٹنک، گوہا دیو، کپر دین، بھاروچی، کو ویدانت کے مسلمہ اساتذہ تسلیم کیا ہے اور دروِیڈ آچاریہ کا حوالہ بطور بھاشیہ کار شارح کہا گیا ہے۔ چھاندوگیہ ۳/۱۰/۴ میں جہاں

---

[1] شنکر کی اصل تصانیف دس اپنشدوں کی شرحیں ہیں (اِش - کین - کٹھ، پرشن، منڈک، مانڈوکیہ، ایتریہ، تیترّیہ، برہد آرنیک، چھاندوگیہ) اور شرح برہمہ سوتر۔

[2] صفحہ ۴۳۲ کا نوٹ دیکھو۔

[3] برہمہ سوتر ۱/۳/۱۹ پر شنکر کی بھاشیہ۔

باب ۱۰

اپنشدوں کا علم کائنات وشنو پران کے علم کائنات سے مختلف معلوم ہوتا ہے شنکر پر اس معاملے کے متعلق ایک تشریح کی طرف اشارہ کرتا ہے جو کسی "آچاریہ" نے کی ہے (اترو کست تہ پرہی ہارہ آچاریہ ییہ) اور انند گیری کہتا ہے کہ یہاں "آچاریہ" سے مراد درو ڑ آچاریہ ہے۔ ہم کو را ما نج کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ درو ڑ آچاریہ شنوی مذہب کا شارح تھا اور اس کی یہاں ایک شہادت ہے کہ اُس نے ایک شرح چھاندوگیہ اپنشد کی لکھی ہے۔

بادراین کے برہمہ سوتروں کی بہت سی شرحیں جو مختلف مذاہب فکر کے تابعین نے کی ہیں اُن کے مطالعے سے ہم کو یقین ہو جاتا ہے کہ سب نے ان سوتروں کو اپنشدوں کی تعلیم کا نچوڑ خیال کیا۔ اختلاف آرا ان سوتروں کے معنوں کے متعلق ہے یا اپنشدوں کی ان عبارتوں کے بارے میں ہے جن کے متعلق سوتر ہر ایک خاص صورت میں اشارہ کرتے ہیں۔

برہمہ سوتر چار ادھیائے یا کتابوں پر مشتمل ہیں اور ہر ایک ان میں سے چار ابواب پر منقسم ہے ان میں سے ہر ایک باب بحث و مباحثے کے کئی مضامین (ادھی کرن) پر مشتمل ہے جو کئی ایک سوتروں سے مرتب کئے گئے ہیں جو وہ سوال اٹھاتے ہیں جن سے شک و شبہے کی طرف رہنمائی ہوتی ہے اور ایسے خیالات سے بحث کرتے ہیں جن سے واقف ہو کر ایک شخص ایک خاص نتیجے کی تائید کرتا ہے شنکر کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے چار سوتروں اور دوسری کتاب کے پہلے اور دوسرے ابواب کے سوائے باقی کتاب زیادہ تر اپنشد کے فقرات کی تنی تعبیروں پر مشتمل ہیں۔ ویدانت کا مطلقیہ مذہب جس طریقے کی تشریح شنکر نے کی ہے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ما بعد الطبیعیات کا کوئی مستحکم نظام ہے جو اپنے تمام حصوں میں مکمل ہو بلکہ اپنشد کے متن کی تعبیر کرنے سے کچھ یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ سب کے سب اس امر سے متفق ہیں کہ برہم ہی ذات ہے اور صرف وہی ایک صداقت ہے۔ دوسری کتاب کے پہلے باب میں ان اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کرتا ہے جو سانکھیہ کی طرف سے اس مطلقیہ مسلک پر وارد کیے جاتے ہیں۔

اور ثابت کرتا ہے کہ مطلقہ اصول میں چند ظاہری مشکلات ہیں لیکن یہ کوئی واقعی مشکل نہیں ہے۔ دوسری کتاب کے دوسرے باب میں وہ سانکھیہ یوگ نیائے ویشیشک بودھ جین بھاگوت اور شیو نظامات فکر کی تردید کی کوشش کرتا ہے۔ یہ دو ابواب اور پہلے چار سوتروں کی شرح اس کے نظام کے اصلی نقاط ہیں اور باقی جزو تصنیف یہ ثابت کرنے میں مشغول ہے کہ سوتروں کے نتائج ہمیشہ اپنشدوں کے اصولوں کے بالکل مطابق ہیں شنکر کے نزدیک عقل کو کبھی اول درجہ حاصل نہیں رہا اس کی قدر صرف ثانوی ہے جس حد تک کہ وہ الہامی کتب میں اپنشدوں کو صحیح طور پر سمجھانے میں مدد کرتی ہے آخری صداقت صرف عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ ایک ماہر بحث اگر ایک چیز کو معقول ثابت کرتا ہے تو دوسرا اُس کو باطل کر دیتا ہے اور وہ جو کچھ صحیح ثابت کرتا ہے اُس کو بھی ایک دوسرا بحث کرنے والا باطل کر سکتا ہے پس کوئی قطعی تعیین نہیں کہ صرف منطق یا استدلال سے اُس تک پہنچ سکیں پس صداقت آخری صرف اپنشدوں میں پائی جاتی ہے، عقل، امتیاز اور تصدیق، صرف اپنشدوں کے اصل مفہوم کو معلوم کرنے کے لیے کام میں لائے جانے کے لیے ہیں شنکر خود اپنی حیثیت میں یہ ثابت کرنے کے لیے مجبور نہ تھا کہ ویدانت کی حیثیت مابعد الطبیعیات کے ایک کامل منطقی نظام کی ہے اس لیے کہ اس کی صداقت عقل و استدلال پر نہیں بلکہ اپنشدوں کی سند پر منحصر ہے۔ البتہ جو حقیقی ہوتا ہے اُس کی تردید تجربے میں نہیں کی جا سکتی۔ شنکر صرف یہ ثابت کرنے پر مجبور تھا کہ اس کی تعبیر منطقی ہے اور تجربے کے خلاف نہیں ہے۔ اگر وہ یہ ثابت کر سکتا کہ اس کی تعبیر ہی صحیح تعبیر ہے جو اپنشدوں کے مطابق ہے اور اس کے تجربے میں ظاہری تناقض کی تشریح کسی نہ کسی طریقے سے ہو سکتی ہے تو اس کا خیال تھا کہ اس کو اس سے زیادہ اور کچھ کرنا نہیں ہے وہ موجودہ زمانے کے مفہوم میں فلسفہ نہیں لکھ رہا تھا بلکہ اُس اعلیٰ صداقت کو ہمارے سامنے پیش کر رہا تھا جس کا اپنشدوں میں الہام ہوا ہے اور تعلیم دی گئی ہے نہ کہ محض ایک نظام جس کو کسی ایک ہوشیار مفکر نے ترتیب دیا ہو اور جو غلطی سے

۴۳۵

باب ۱۰ | بظاہر معقول معلوم ہو۔ آخری صحت کا انحصار مذہبی کتب پر ہے نہ کہ عقل پر۔
وہ اس مقدمے سے شروع کرتا ہے کہ خواہ کچھ ہی وجہ ہو یہ تو واقعہ ہے کہ تمام تجربہ ایک ایسی غلطی سے آغاز اور حرکت میں آتا ہے جو ذات کو جسم، حواس یا معروضات حواس کے عین مطابق سمجھنے میں ہوتی ہے تمام وقوفی افعال کی تہ میں یہ پرفریب عینیت پنہاں ہے اس لیے کہ اس کے بغیر خالص ذات بطور مظہری عالم یا مدرک ہر گز برتاؤ نہیں کر سکتی اور ایسے مدرک کے بغیر کوئی وقوفی فعل نہیں ہوتا۔ شنکر فلسفیانہ طور پر خالص ذات کے وجود کو اس طرح ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا کہ وہ دوسری چیزوں سے ممیز ہے۔ وہ اس ثبوت سے مطمئن ہے کہ اپنشدوں میں خالص ذات کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ صداقت مطلقہ ہے اور ہر قسم کی ناپاکی سے غیر ملوث ہے۔ اس کے نزدیک یہ ایسا مسئلہ ہے کہ اس کا کوئی استثنا نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اپنشدوں میں ایسا الہام ہوا ہے۔ یہ اہم بات تسلیم ہو گئی تو دوسرا زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ ہمارا تمام تجربہ ہمیشہ ذات کو جسم و حواس وغیرہ سے عین مطابق سمجھنے پر اور لذت و الم وغیرہ مظہری کیفیات کو ذات سے متعلق کرنے پر مبنی ہے اور یہ شنکر کے نزدیک ایک لا آغاز التباس ہے۔ یہ سب کچھ گوڈپاد نے کہہ دیا تھا اور شنکر نے گوڈپاد کے نتائج کو قبول کر لیا البتہ اپنے مسئلے کے ایجابی ثبوت کے لیے اس کے منطقی استدلال کو ترقی نہیں دی۔ اس نے صرف دوسرے نظامات فکر کی تردید کے لیے تنقید مابعد الطبیعیات کا طریقہ استعمال کیا ہے۔ جب وہ تردید سے فارغ ہو گیا تو اس نے خیال کیا اب اس کو یہ ظاہر کرنے کے سوائے کہ اس کا تصور اپنشدوں کی تعلیمات کے مطابق ہے اس کو اور کچھ کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس نے بتلایا کہ اپنشدوں کے نزدیک خالص ذات ہی بطور خالص وجود، خالص فہم، خالص انند، صداقت مطلقہ ہے۔ یہ تسلیم کرنے کے بعد عالم جیسا کہ نظر آتا ہے، حقیقی باقی نہیں رہ سکتا وہ محض مایا یا التباس کا شعبدہ ہو سکتا ہے شنکر اس امر کے ثابت کرنے کی کبھی

کوشش نہیں کرتا کہ عالم مایا ہے بلکہ وہ اس کو بغیر کسی حجت کے تسلیم کرلیتا ہے کیوں کہ اگر ذات وہ ہے جو کہ آخری حقیقی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ باقی سب محض التباس یا مایا ہے پس اس کو ایک تو میمامسا کی حقیقتوں سے اور دوسری طرف سانکھیہ کی حقیقتوں سے حجت کرنی ہے اس لیے کہ یہ دونوں مذہبی کتب کی صحت کو تو تسلیم کرتے ہیں لیکن ان کی تعبیر اپنے اپنے طریقے پر کرتے ہیں۔ اہل میمامسا کے نزدیک ہر چیز جو ویدوں میں لکھی گئی ہے اس کی تعبیروں کی جانی چاہیے کہ ہم کو یا تو خاص قسم کے افعال انجام دینے کی ضرورت ہے یا بعض قسم کے افعال کی انجام دہی سے اجتناب کی ضرورت ہے اس سے یہ مراد ہوگی کہ چوں کہ اپنشد بھی وید کے جزو ہیں اس لیے اُن کی تعبیر بھی اس طرح کرنی چاہیے کہ وہ چند خاص افعال کی انجام دہی کے احکام پر مشتمل ہیں پس اپنشدوں میں برہمہ کا بیان صرف برہمہ کی سادہ فطرت کے سادہ بیان کے اظہار کے لیے نہیں ہے بلکہ اس کا یہ مفہوم ہے کہ ایسے برہمہ کا مراقبہ کیا جائے جو اس خاص فطرت سے موصوف ہے جس کا یہاں ذکر کیا گیا ہے یعنی برہمہ کا اس طرح مراقبہ کیا جائے کہ وہ ایک وجود جس کی ماہیت اپنی ذات سے عین مطابق ہے اور جو شخص اس طرح مراقبہ کرے گا اُس کو یہ طریقہ سود مند نتائج کی طرف رہبری کرے گا۔ شنکر اس رائے سے متفق نہ ہوگا، اس کی اصلی حجت یہ ہے کہ اپنشدوں میں اعلیٰ ترین صداقت بطور برہمہ الہام ہوئی ہے نہ مراقبے کی ضرورت ہے نہ عبادت کی، نہ کسی قسم کے فعل کی حاجت ہے بلکہ عقل مطلق اور نجات ایک شخص کو اسی وقت حاصل ہوجاتی ہے جب یہ صداقت اس پر آشکار ہوجاتی ہے کہ برہمہ یا ذات ہی آخری حقیقت ہے اور وید کے دوسرے حصص کی تعلیم مثلاً کرم کانڈ (جو اُن احکام سے بحث کرتے ہیں کہ کون کون سے افعال و فرائض انجام دیے جائیں) اُن آرزومند اشخاص کے لیے ہیں جو ادنیٰ درجے کے ہیں اس کے مقابلے میں اپنشد کی تعلیم میں گیان کانڈ (وہ جو آخری صداقت اور حقیقت کی نوعیت کا اظہار کرتے ہیں) یہ ان اعلیٰ حوصلہ رکھنے والے

۴۳۶

باٹ افراد کے لیے ہیں جو رسمی افعال وفرائض کے حدود سے ماورا ہو چکے ہیں جو کسی دنیاوی برکت یا آسمانی مسرت کی بھی خواہش نہیں رکھتے۔ بھگوت گیتا کی شرح میں شنکر ہر جگہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ لوگ جو ویدک احکام کی تقلید کرتے ہیں اور ویدک فرائض کو انجام دیتے ہیں جیسے یگیہ وغیرہ تو وہ ادنی درجے کے نظام سے تعلق رکھتے ہیں اور جس وقت وہ اس نظام میں رہتے ہیں ان کو اپنشدوں کی اعلیٰ تعلیم پانے کا استحقاق نہیں وہ صرف کرمی (مذہبی فرائض اداکرنے والے) ہیں البتہ جب وہ اپنے نفوس کو اُن تمام خواہشات سے پاک کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں جو اُن کو ویدک احکام کی انجام دہی یعنی کرم مارگ کے میدان یا راہ فرائض کی طرف لے جاتی ہے اور محض صداقت سے واقف ہونا چاہتے ہیں وہ گیان مارگ (راہ عقل) میں داخل ہوتے ہیں اور انھیں کوئی فرائض انجام دینا نہیں ہوتا پس ویدانت کا مطالعہ اُن اعلیٰ افراد کے لیے مخصوص ہے جن کا زندگی کی معمولی مسرتوں کی جانب رجحان نہیں ہے بلکہ وہ کامل نجات کے خواہاں ہیں ویدانت کا مطالعہ کرنے والے شخص کے لیے چند خصوصیات ضروری ہیں: (۱) اس بارے میں تمیز کرنا کہ ازلی کیا ہے اور کیا عارضی ہے (نتیا نیۃ وستو ویک) (۲) اس عالم یا عالم آخرت کی لذت کی لطف اندوزی کا عدم میلان (اہامترا پھل بھوگ وراگ) (۳) حصول طمانیت، خود ضبطی، ترک، صبر، توجہ کامل اور ایمان (شم دم آدی سادھن سمپت) اور خواہش نجات (ممکشتو) جس شخص میں یہ اوصاف ہوں اُس کو اپنشدوں کا مطالعہ کرنا چاہیے اور جونہی کہ اس کو برہمہ اور ذات کی عینیت کی صداقت کا کامل یقین ہو جاتا ہے تو وہ نجات حاصل کر لیتا ہے۔ جب ایک شخص خیال کرتا ہے کہ صرف ذات حقیقت ہے اور ہر چیز مایا ہے تو تمام احکام اُس کے لیے بے اثر ہو جاتے ہیں پس راہ فرائض (کرم) اور راہ عقل (گیان) مختلف درجوں کے اشخاص یا ادھیکاروں کے لیے ہیں ویدک فرائض اور اپنشدوں کی اعلیٰ صداقت کی تعلیم ساتھ ساتھ انجام نہیں دی جاسکتی (گیان۔ کرم۔ سموچیا بھاوہ)

۴۳۷

باب ۱۰

شنویہ کے خلاف وہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اپنشدوں نے کبھی شنویہ تعبیرات کو تائید کی نظر سے نہیں دیکھا۔ گوڑپاد کی ویدانت کی تشریح اور شنکر کی تشریح میں اصلی فرق یہ ہے کہ شنکر نے حتی الامکان اس امر کی کوشش کی کہ بودھی خصوصیات کو دور کردے جو اول الذکر کی تشریح میں موجود ہیں اور ایسا فلسفہ مدون کرے کہ اس کو قدیم اپنشدوں کے متن کی تعبیر کہا جائے اس میں اُس نے نمایاں کامیابی حاصل کی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض نے اُس کو پوشیدہ بودھ (پرچھن بودھ) مانا ہے لیکن اس کا اثر ہندی فکر اور مذہب پر اس قدر پڑا ہے کہ بعد میں اُسے ربانی شخص یا اوتار خیال کیا گیا۔ اُس کے شاگردوں نے اور اُس کے شاگردوں کے شاگردوں نے جو اس اصول کے حامی تھے آیندہ چل کر متعدد نسلوں میں اس کے نظام کو عقلی اور منطقی اساس پر شنکر سے بھی زیادہ قوی دلایل کے ذریعے قایم کرنے کی کوشش کی۔

شنکر کے فلسفے کے متعلق ہماری بحث انھی تعبیرات پر مبنی ہے جو اُس کے پیرؤں نے پیش کی ہے اور جو شنکر کی تعبیروں کے خلاف نہیں ہے بلکہ ایسے سوالات اور مسایل جو خود شنکر نے نہیں اُٹھائے اُن کو اُس کے پیروؤں نے اُٹھایا اور اُن پر بحث کی۔ اور اُن کے بغیر کوئی بھی ویدانت پر مابعد الطبیعیات کے مربوط اور کامل نظام کے طور پر بحث نہیں کرسکتا چونکہ ان تمام پر آیندہ روشنی ڈالی جائے گی اس لیے یہاں ویدانت فکر کے خاص خد وخال کے مختصر بیان پر اکتفا کرتے ہیں جس کی تشریح خود شنکر نے کی تھی

شنکر کے نزدیک برہمہ وہ علت ہے جس سے (شروع ہوتا ہے) اس عالم کا آغاز، قیام اور فنا، جو اسما اور صور میں پھیلا ہے جو کثیر کارکنوں اور لطف اُٹھانے والوں پر مشتمل ہے جو کاموں کے پھل رکھتا ہے جو بالخصوص علت، زمان ومکان سے معین ہوتے ہیں وہ علت ہے اس عالم کی جو اس طرح بنا ہے کہ اس کی ترتیب کو (تخیل) نفس بھی ادراک نہیں کر سکتا ہے" وہ ۴۳۸

[1] شنکر کی شرح ۱۔۱۔۲ اور ویدانت کا نظام مصنفہ ڈیوسن بھی دیکھو۔

باب ۱۰

دلایل جن سے شنکر برہمہ کے وجود کو مستخرج کرتا ہے سہ گونہ خیال کیے جا سکتے ہیں۔ (۱) ضرور ہے کہ عالم کسی شے کے تغیر کے طور پر پیدا کیا گیا ہو لیکن اپنشدوں میں کہا گیا ہے کہ تمام چیزیں سوائے برہمہ کے کسی اور چیز سے پیدا ہوئی ہیں پس برہمہ علت ہے جس سے عالم وجود میں آیا ہے لیکن ہم یہ خیال نہیں کر سکتے کہ خود برہمہ کسی چیز سے پیدا ہوا ہو۔ ورنہ ہم لا انتہا سلسلوں میں پھنس جائیں گے (انوستھا) (۲) عالم ایسا باقاعدہ ہے کہ وہ کسی بے عقل ماخذ سے پیدا نہیں ہو سکتا پس وہ عقلی ماخذ جس سے عالم وجود میں آیا ہے برہمہ ہے (۳) برہمہ بلا واسطہ شعور (ساکشی) ہے جو ذات کی طرح نورانی ہے اور وقوف کے معروضات کے وسط سے بھی چمکتا ہے جن سے ذات واقف ہے۔ پس ذات سب کا جوہر ہے اور اگر کوئی اس کا انکار بھی کرے تو بھی اس سے انکار نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس کے انکار میں بھی اس کا اظہار ہے۔ وہ ہم سب کی ذات ہی ہے لہذا ہمارے تمام وقوفوں میں ہمیشہ موجود ہے۔

شنکر کے نزدیک برہمہ، خالص عقل، خالص وجود، خالص آنند کی عینیت ہے۔ برہمہ ہم سب کی اصلی ذات ہے۔ جس وقت تک ہم بیداری کی حالت میں رہتے ہیں ہم ذات کو ہزار ہا پر فریب چیزوں سے عین مطابق کرتے رہتے ہیں "میں" یا "میرا" کہتے رہتے ہیں لیکن گہری نیند میں ہم مطلقاً ان مظہری تصورات کے بغیر ہوتے ہیں۔ تو اپنی حقیقی حالت کی نوعیت جو خالص برکت ہے کسی قدر متحقق ہوتی ہے انفرادی ذات جس طرح کہ دکھائی دیتی ہے محض دکھاوا ہے لیکن حقیقی صداقت وہ حقیقی ذات ہے جو تمام میں ایک ہے جو بطور خالص شعور، خالص آنند، اور خالص وجود ہے۔

تمام تخلیق پر فریب مایا ہے البتہ اس کو مایا خیال کرتے ہوئے یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ خدا (ایشور) نے عالم کو کھیل کے طور پر پیدا کیا ہے صحیح نقطہ نظر سے کوئی ایشور نہیں ہے جو عالم پیدا کرتا ہے لیکن جس مفہوم میں کہ عالم موجود ہے اور ہم سب بطور جدا افراد موجود ہیں اسی مفہوم میں ہم ایشور کے وجود کا ایجاب کر سکتے ہیں کہ اس نے عالم کو پیدا کیا ہے اور اس کو قایم رکھا ہے حقیقت میں

تمام پیدائش ایک دھوکا ہے پس خالق بھی پُر فریب ہے پس برہمہ یعنی ذات، بیک وقت عالم کی مادی علت (اپادان کارن) اور علت غائی (نمت کارن) ہے۔ علت و معلول میں کوئی فرق نہیں ہے اور معلول، علت پر ایک پُر فریب اطلاق ہے جو نام اور صورت کا محض التباس ہے۔ ہم مٹی سے رکابیاں اور گھڑے بنا سکتے ہیں اور اُن کو مختلف ناموں سے پکار سکتے ہیں لیکن یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ اس امر کی وجہ سے وہ مٹی کے سوا کچھ اور ہیں ان کے تغیرات رکابیوں اور گھڑوں کی صورت میں محض نام اور صورت (نام روپ) سے دکھاوے ہیں۔ اور یہ عالم جس حد تک معلول ہے جو برہمہ پر غلط طور پر عاید کیا گیا ہے وہ صرف مظہری طور پر (ویوہاریک) محض صورت اور نام (نام روپ) کے طور پر موجود کے معروضات ہیں لیکن علت یعنی برہمہ تنہا صحیح حقیقت (پارمارتھک) ہے

ویدانت فلسفے کا خاص تصور

ویدانت فلسفہ جس کا اصلی تصور ادویت (غیر ثنوی) ہے اور جس کی تعلیم شنکر کے مذہب نے دی ہے وہ یہ ہے کہ آخری اور مطلق صداقت ذات ہے جو واحد ہے اگرچہ وہ مختلف افراد میں کثرت معلوم ہوتی ہے خود عالم ہم افراد سے الگ کوئی حقیقت نہیں رکھتا ہے اور سوائے اُس ذات کے کسی دوسری صداقت کو ظاہر نہیں کرتا ہے دوسرے تمام واقعات خواہ مادی ہوں یا ذہنی بجز گذرنے والی صورتوں کے اور کچھ نہیں اور ان سب کی گہرائی میں کارفرما صرف مطلق اور غیر متغیر صداقت یعنی ذات ہے جب کہ دوسرے نظامات نے صرف پرمانوں کی تحقیق اس بنا پر کی کہ اُن کی جانچ سے معلوم کریں کہ وہ کس حد تک چیزوں کی معروضی صداقت کو معین کر سکتے ہیں یا ان کے ساتھ ہمارا طرز عمل عملی زندگی میں کس طرح کا

حلہ برہمہ سوتر کی شنکر کی شرح میں جو کچھ اہم ہے اس کو بجد خوبی سے ڈیوسن نے اپنے نظام ویدانت میں

باب۸ ہونا چاہیے ۔ ویدانت اپنی تلاش میں ظاہری صورتوں کی سطح کی تھاہ تک پہنچنا چاہتا ہے اور اس آخری اور اصلی صداقت کو دریافت کرنا چاہتا ہے جو عالم اصغر اور عالم اکبر یا موضوع اور معروض کی تہہ میں کار فرما ہے ۔ ویدانت کی بہت اہم عبارت (مہاواکیہ) شویت کیتو کی مشہور ہدایت بیان کرتی ہے وہ اے شویت کیتو، تو وہ ہے" اپنی ذات کی یہ سمجھ بطور صداقت آخری اعلیٰ ترین علم ہے ۔ اس لیے کہ جب گیان ایک مرتبہ بھی پیدا ہو جائے تو دنیا وی ظاہری صورتوں کا وقوف خود بخود ختم ہو جائے گا ۔ جب تک نفس تمام خواہشات اور جذبات سے پاک و صاف نہ ہو جائے روح اُس صداقت کا ادراک نہیں کر سکے گی، لیکن جب یہ ایک بار پاک ہو جائے اور روح اعلیٰ ترین صداقت کے علم سے نجات کی متمنی ہو تو، نادی اُس کو ہدایت کرتا ہے "تو وہ ہے" وہ فی الفور خود صداقت ہی ہو جاتا ہے جو یک دم خالص آنند اور خالص فہم سے مطابق ہے ۔ تمام عام تصورات

۲۴۰ اور اختلاف وکثرت کے وقوف ختم ہو جاتے ہیں نہ دوئی رہتی ہے نہ میرے تیرے کا تصور ۔ اس عالمی عمل کا وسیع التباس اُس کے لیے فنا ہو جاتا ہے اور وہ واحد صداقت اور برہمہ کے طور پر چمکتا ہے تمام ہندو نظامات کا یقین ہے کہ جب انسان کو نجات حاصل ہو جاتی ہے تو وہ تمام عالمی شعور، خود کے تمام شعور، اور اپنے تمام اغراض کے شعور سے جدا ہو جاتا ہے اور خود اپنی اصلی پاکیزگی میں آ جاتا ہے جو تمام احساسات، ادراکات، حسیات اور ارادوں سے بے تعلق ہو جاتی ہے ۔ لیکن وہاں تصور یہ تھا کہ جب انسان کرم کے قیود سے آزاد ہو گیا اور عالم سے کوئی خواہش یا تعلق باقی نہ رہا، اور اپنی ذات کی نوعیت سے واقف ہو گیا کہ عالم سے قطعی بے تعلق آزاد و مطلق ہے اور اسی طرح اپنے نفسی امراض سے بھی آزاد ہے ۔ تو وہ عالم سے نجات پاتا ہے اور عالم کے ساتھ اُس کے تمام علائق منقطع ہو جاتے ہیں حالاں کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔ منظم کر دیا ہے ۔ پس اس جزو کا طویل بیان دینا غیر ضروری سمجھتا ہوں اور میں نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ اُس کے تابعین کی تصانیف سے حاصل کیا ہے ۔

یہ عالم دوسروں کے لیے ویسا ہی رہتا ہے جیسا کہ وہ ہمیشہ سے ہے۔
ان کے نزدیک خارجی عالم ایک حقیقت ہے۔ اور غیر حقیقت والتباس
سے مراد صرف صحیح علم کا فقدان ہے جو ذات کی حقیقی فطرت سے لاعلمی
کے سبب ہوتا ہے اور اس وجہ سے ذات بے وقوفی کے طور پر خود کو
عالمی تجربات، دنیاوی لذات اور عالمی واقعات ہی سمجھ بیٹھتی ہے اور
اسی کے مطابق اچھے برے کام انجام دیتی ہے؛ جمع شدہ کرموں کی
قوّت اُس کو اُن تجربات کے برداشت کرنے میں پھنسا دیتی ہے جو
کرموں سے پیدا ہوتے ہیں اور وہ گزشتہ کرموں کا پھل حاصل کرتے وقت
اپنی ذات سے ہمیشہ کی طرح بیخبر۔ اُس باطل تعلق کے فریب سے کام
کرتا ہے جو اُس کے اور عالم کے مابین معلوم ہوتا ہے پس اسی طرح
اس عالم کا عمل جاری رہا ہے۔ مکتی (نجات) سے مراد ذات کے
موضوعی نفسی امراض اور عالم سے بے تعلقی ہے۔ ذات کی خالص
حالت کی اس شرح کو نیائے ویشیشک اور میمانسا نے تو غیر شعوری
کہا ہے اور سانکھیہ اور یوگ ... نے اُس کو خالص عقل کی حالت
کہا ہے۔ لیکن ویدانت میں تو مسئلہ ہی مختلف ہے اس لیے کہ یہاں
تو یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ عالم جیسا کہ یہ ہے اس کا مطلقاً کوئی حقیقی وجود
نہیں ہے بلکہ صرف ایک پُر فریب تخیل ہے جو صرف اُس وقت
تک باقی رہتا ہے جب تک کہ صحیح علم حاصل نہ ہو جائے۔ جوں ہی کہ
ہم واقف ہو جاتے ہیں کہ واحد صداقت تو ذات یا برہمہ ہے تو
ہمارے تمام پُر فریب اور اکاذیب جو عالم کو بطور میدان تجربہ پیش کرتے ہیں
ختم ہو جاتے ہیں یہ اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ ذات کے تعلقات عالم
سے ختم ہو جاتے ہیں بلکہ اس لیے کہ عالمی عمل کی صورت آخری و اعلیٰ
صداقت کو اپنے مطابق نہیں پیش کرتی رنگ برنگ عالم کے ہمارے
تمام تصورات (اگرچہ وہ لاآغاز زمانے سے جاری ہوں) باطل ہیں۔ اس
مفہوم میں کہ وہ حقیقی صداقت کے اظہار سے قاصر ہیں نہ ہم واقف ہیں کہ

باب ۱۲
۱۴۴

ہم خود کیا ہیں نہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمارے چوطرفہ یہ عالم کیا ہے ہم عالم کے اپنے عام تجربات میں خیال کرتے ہیں کہ وہ اس عالم کو صحیح ظاہر کر رہے ہیں اور اپنے روزمرہ کے فعلیت کی روش کو جاری رکھتے ہیں اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ تجربات ایک ایسے نظام معینہ کا اظہار کرتے ہیں جو خود اپنے قوانین رکھتا ہے لیکن یہ حقیقی صداقت ظاہر نہیں کرتے۔ وہ صرف اضافی مفہوم میں صحیح ہیں جس حد تک وہ ایسے معلوم ہوں۔ کیوں کہ جیسے ہی ان کی بابت حقیقی صداقت اور ذات کا علم ہوتا ہے تمام دُنیا کے دکھاوے باطل ہو جاتے ہیں اور صداقت واحد، برہمہ، خالص وجود، آنند، ہم بطور مطلق چمکتا ہے اور یہی ایک صداقت انسان اور عالم دونوں میں ہے۔ عالم کا بود و نمود جس کا ہم تجربہ کرتے ہیں اُس کو صدف میں چاندی کے پُر فریب ادراک سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ ایک لمحے کے لیے یہ ادراک صحیح معلوم ہوتا ہے اور انسان اُس کے اُٹھانے کے لیے اس طرح دوڑتا ہے کہ گویا صدف ہی چاندی کا اصلی ٹکڑا ہے لیکن جوں ہی اُس کو صداقت کا علم ہو جاتا ہے کہ وہ صدف ہے وہ پلٹ جاتا ہے پھر وہ اس صورت سے دھوکا نہیں کھاتا، نہ پھر اس کی طرف مایل ہوتا ہے۔ چاندی کا دھوکا خود ناقابل تشریح ہے اس لیے کہ جس وقت تک وہ قایم ہے اپنی تمام اغراض کے لیے صحیح ہے لیکن جب صحیح علم حاصل ہوتا ہے تو دھوکا اُس کے ساتھ غائب ہو جاتا ہے۔ یہ دنیاوی دکھاوا بھی غائب ہو جائے گا جب صحیح علم حقیقت آشکار ہوگا۔ جب باطل علم ایک بار باطل معلوم ہو گیا تو وہ پھر دوبارہ لوٹ کر نہیں آتا۔ اپنشد ہم سے کہتے ہیں کہ وہ جو یہاں کثرت دیکھتا ہے مردود ہے۔ واحد، برہمہ صرف تنہا حقیقی ہے، باقی سب کچھ نام و صورت کا دھوکا ہے۔ دوسرے نظامات یہ تعین کرتے ہیں کہ نجات کے بعد بھی یہ عالم جیسا کہ ہے جاری رہتا ہے اور یہ کہ اس میں کوئی چیز دھوکے کی نہیں ہے البتہ یہ ممکن ہے کہ

ہیں اس کا علم نہیں رکھ سکتا، اس لیے کہ ایسے آلات موجود نہیں ہیں جن کے اعمال سے علم پیدا ہوا تھا۔ سانکھیہ کا پرش اس وقت عالم سے واقف نہیں ہو سکتا جب کہ بدھی تو اس سے جدا کیا جاتا ہے۔ اور بنیادی پرکرتی میں ڈوب جاتا ہے اور میما مسا اور نیائے کی روح بھی نجات کے بعد عالم سے آگاہ نہیں ہو سکتی چوں کہ وہ من سے الگ ہو چکی ہوتی ہے لیکن یہاں ویدانت کی حیثیت بالکل صاف ہے ہم عالم سے واقف نہیں ہو سکتے کیوں کہ جب صحیح علم پیدا ہوتا ہے تو عالم کے بود و نمود کا ادراک اُس شخص کے نزدیک باطل ہو جاتا ہے جس نے صداقت یعنی برہمہ کو محقق کیا ہے۔ التباس رہ نہیں سکتا جب صداقت معلوم ہو جاتی ہے۔ جو صداقت ہے وہ ہم کو معلوم ہے لیکن جو التباس ہے وہ ناقابل اظہار و ناقابل بیان و غیر معین ہے۔ التباس لاآغاز زمانے سے جاری ہے ہمیں علم نہیں کہ وہ صداقت یعنی برہمہ سے کس طرح متعلق ہے لیکن ہم کو یہ معلوم ہے کہ جب صداقت ایک مرتبہ معلوم ہو جاتی ہے تو اس عالم کے بود و نمود کا باطل علم ہمیشہ کے لیے غائب ہو جاتا ہے۔ اس کو عمل میں لانے کے لیے کسی درمیانی واسطے کی ضرورت نہیں اور نہ بدھی یا من کی میکانکی بے تعلقی کی ضرورت ہے بلکہ جیسے چمکتے ہوئے ٹکڑے کو صدف معلوم کر لینے سے چاندی کا فریب وہ ادراک غائب ہو جاتا ہے۔ پس اس عالم کا فریب وہ ادراک بھی حقیقت یعنی برہمہ کے صحیح علم کے آشکار ہونے سے فنا ہو جاتا ہے۔ اپنشدوں کے نزدیک حقیقت یا صداقت واحد ہے اور کسی جگہ "کثرت" نہیں ہے اور شنکر نے اُس کی تشریح اس اضافے کے ساتھ کی ہے کہ "کثرت" صرف التباس ہے پس وہ واقعی موجود نہیں ہے اور صداقت معلوم ہوتے ہی غائب ہو جاتی ہے۔ (دنیاوی دکھاوا یا مایا التباس) ہے۔ یہ وہ خیال ہے جس کو شنکر، اپنشد اُصول کی تعمیری نظام میں اپنی تشریح کرتا ہوا زور دیتا ہے بعض وقت یہ سوال کیا جاتا ہے کہ مایا کس طرح برہمہ سے متلازم ہو جاتی ہے

باب

لیکن ویدانت کے نزدیک یہ سوال ہی ناجائز ہے اس لیے کہ ایسا تلازم کسی وقت بحوالہ کائنات یا بحوالہ افراد شروع نہیں ہوتا۔ واقعہ کوئی تلازم نہیں ہے اس لیے کہ التباس کی تخلیق غیر متغیر صداقت کو کسی طرح متاثر نہیں کر سکتی مایا یا اودیا کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے یہ تو صرف باطل علم (اودیا) ہے جو ظاہری صورت پیدا کرتا ہے اور جو کُل حقیقت کے معلوم ہوتے ہی اور سمجھ میں آتے ہی غائب ہو جاتا ہے مایا یا اودیا کا تو ایک نمودی وجود ہے جب تک رہا رہا۔ لیکن صداقت کا علم ہوتے ہی غائب ہو جاتا ہے۔ یہ کوئی حقیقی وجود نہیں ہے جس کے تلازم سے ایک حقیقی صورت عالم مستقل وجود میں پیدا کی گئی ہو کیوں کہ اس کا وجود اس وقت تک ہے جب تک ہم اس سے دھوکا کھاتے رہتے ہیں۔ (پراتی بھاسک ستا) پس مایا ایک ایسا مقولہ ہے جو وجود و عدم کی عام منطقی تقسیم اور اس اصول کو کہ نقیض کے درمیان حد اوسط نہیں ہو سکتی باطل کرتا ہے۔ کیوں کہ مایا کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ وہ "ہے" یا "نہیں ہے" (تتوانیت وابھیام انرِ وَچنی یا) یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ ایسا منطقی مقولہ موجود نہیں ہے اس لیے کہ تمام ہمارے خواب اور التباسی وقوف اس کو ہم پر ثابت کرتے ہیں۔ وہ موجود ہیں چوں کہ ان کا ادراک ہوتا ہے لیکن وہ موجود نہیں چوں کہ ادراک کے واقعے کے سوائے اُن کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے اگر اُن کا کوئی تخلیقی کام ہے تو یہ کام بھی اُسی کی نوعیت کی طرح دھوکے کا ہے، اس لیے کہ تخلیق صرف اُس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک غلطی موجود رہتی ہے۔ برہمہ یعنی صداقت کسی طرح مایا کے تلازم سے متاثر یا ملوث نہیں ہے اس لیے کہ حقیقی کے ساتھ باطل مایا یا دھوکے کی ٹٹی کا تلازم نہیں ہو سکتا یہ کوئی حقیقی تلازم نہیں ہے بلکہ محض دکھاوا ہے۔

اب

کس مفہوم میں صورت عالم باطل ہے

۴۴۴— عالم کے بارے میں کہا گیا کہ وہ باطل ہے ۔ مایا کی محض پیداوار ہے
صورت عالم کے باطل ہونے کی تشریح ایک غیر معین مقولے پر مشتمل
کی گئی ہے جو نہ "ست" ہے نہ "است" ہے ۔ یہاں پر "ہے"
اور "نہیں ہے" کے تضاد کی تشریح مقولۂ زمان سے کی گئی ہے ۔
صورت عالم "نہیں ہے" ہے اس لیے کہ وہ تمام زمانوں میں خود کو
ظاہر نہیں کرتی ہے اور اس کا ظہور اس وقت تک ہے جب تک
صحیح علم ظاہر نہ ہو ۔ پس یہ ظاہری صورت نہیں ہے" اس مفہوم میں نہیں جس طرح کہ
"ہوا پر محل" یا خرگوش کا سینگ "نہیں ہے" کیونکہ یہ تو تچھ یا مطلقاً غیر موجود
ہیں کہلاتے ہیں ۔ صورت عالم کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ "ہے"
یا موجود ہے چوں کہ وہ اس طرح اس وقت تک نظر آتی ہے ۔ جب تک
ہم میں جہالت کی کیفیت قایم رہتی ہے یوں کہ یہ ایک زمانے تک رہتی ہے
اس لیے یہ ست (ہست) ہے لیکن چوں کہ تمام زمانوں میں موجود نہیں
رہتی اس لیے وہ است (نیست) ہے یہی دکھاوا یا عالم کے بود و نمود
کا دھوکا ہے (جگت پرپنچ) کہ وہ خالص مفہوم میں نہ ست ہے نہ است ۔
دوسرے طریقے پر اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ صورت عالم کا مکر و فریب
اس پر مشتمل ہے کہ اگرچہ وہ حقیقت ہی نظر آتی ہے یا حقیقت یعنی وجود کا
اظہار یا بیان معلوم ہوتی ہے لیکن جب حقیقت صحیح طور پر سمجھ میں آجائے
تو ظاہر ہوگا کہ نہ عالم کبھی تھا، نہ ہے، نہ ہوگا، یہ بالکل وہی بات ہے جو ہم
کسی دھوکے کے ادراک میں پاتے ہیں جس وقت صدف کے متعلق
یہ صداقت معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ صدف ہے تو ہم کہتے ہیں کہ صدف کو

بانبل

قریب وہ ادراک کے وقت معلوم ہوتی تھی کہ ہماری نظروں کے سامنے چاندی ہی ہے مگر دراصل چاندی نہ کبھی پہلے تھی نہ اب ہے نہ پھر ہوگی۔ چاندی کے غلط ادراک کی مثال میں صدف بطور چاندی معلوم ہوتی ہے اور صورت عالم کی مثال میں خود وجود (ست) یعنی برہمہ بطور عالم نظر آتا ہے لیکن جس طرح صدف کی مثال میں صدف کا علم ہوتے ہی چاندی یک لخت ہماری نظر کے سامنے کی چیز سے اس طرح ہٹ جاتی ہے کہ گویا اس کا وجود ہی نہیں ہے اسی طرح جب برہمہ یا وجود مطلق یا حقیقت کا ایک مرتبہ بلا واسطہ تحقق ہو جاتا ہے تو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ عالم کا کبھی وجود ہی نہ تھا۔ دُنیاوی دکھاوے کی نیستی حقیقی وجود کی عینیت کی سمجھ کے سوائے کوئی جدا وجود نہیں رکھتی۔ یہ واقعہ کہ حقیقی وجود متحقق ہو گیا بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ دُنیا کے بود و نمود کا انکار کیا گیا۔ جس نیستی کا یہاں ذکر کیا گیا ہے اس کا اشارہ شے کی نفی (دُنیاوی دکھاوا) اور خود نفی کی طرف بھی ہے۔ لہذا اس پر حجت نہیں ہو سکتی کہ جب عالم کے سلب کا یقین خود باطل متصور ہوا (کیوں کہ اگر یہ سلب باطل نہ ٹھیرے تو برہمہ سے الگ اس کا بھی ایک مختلف وجود ہوگا اس طرح غیر مشروط توحید ناکام رہ جائے گی) تو عالم کے بود و نمود کی حقیقت بحال رہے گی اس لیے کہ صورت عالم کا سلب، خود صورت عالم کی طرح باطل ہے۔ لہذا صداقت کے تحقق کے بعد یہ سلبی نظریہ کہ صورت عالم موجود نہیں ہے اس امر کو بھی شامل کر لیتا ہے کہ خود نفی بھی عالم کے بود و نمود کا ایک ظہور ہے۔ پس جو باقی رہ جاتی ہے وہ صداقت یا وجود مطلق کی عینیت ہے۔

۴۴۴

صورت عالم کا انوکھا پن یہ ہے کہ وہ وجود (ست) میں قایم اور مصر معلوم ہوتا ہے اگرچہ اس کا کہیں پتا نہیں ہے۔ البتہ جب صحیح علم آشکارا ہو جاتا ہے تو یقیناً یہ غائب ہو جاتا ہے پس یہ صداقت ہم پر واضح ہو جاتی ہے کہ صورت عالم محض ایک دکھاوا ہے جو اُس سے مختلف ہے جس کو ہم حقیقی (سدوِلکشن) کہتے ہیں اس لیے کہ ہم کو وہی

حقیقی معلوم ہوتا ہے جو پرمانوں سے ثابت ہو اور جو کبھی بھی بعد کے تجربے یا دوسرے ذریع ثبوت سے باطل نہ کیا جا سکے۔ ایک چیز اس وقت تک حقیقی سمجھی جاتی ہے جب تک اُس کی تردید نہ کی جائے۔ لیکن چوں کہ صحیح علم کے طلوع ہونے پر یہ صورت عالم باطل وغیر موجود معلوم ہوگی اس لیے اُس کو حقیقی نہیں خیال کر سکتے ہیں پس برہمہ ہی تنہا حقیقی ہے اور صورت عالم باطل ہے۔ اس طرح سچ اور جھوٹ متضاد وجود نہیں ہیں کہ جھوٹ کی جھوٹ یا اُس کے سلب سے صداقت مراد لی جائے۔ صورت عالم ایک کل ہے اور اُس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے نفی بھی صورت عالم کے جزو کے طور پر اپنا حوالہ دیتی ہے پس نہ صرف ایجابی صورت عالم باطل ہے بلکہ خود ابطال بھی باطل ہے جب صحیح علم کے روشن ہونے سے صورت عالم کی تنقیص ہو جاتی ہے تو خود ابطال کی بھی تردید ہو جاتی ہے۔

برہمہ تمام دوسری چیزوں سے اس لیے مختلف ہے کہ وہ منور بالذات (سویر کاش) ہے اور اُس کی کوئی صورت نہیں ہے وہ کسی دوسرے شعور کا معروض نہیں ہو سکتا جو اُس کو حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تمام دوسری چیزیں، تصورات، جذبات وغیرہ، اُس کے مقابلے میں درشیہ (شعور کے معروضات) کہلاتے ہیں اور یہ درشٹا (خالص شعور جو تمام معروضات کو سمجھتا ہے) ہے۔ جوں ہی کسی چیز کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ ایک نفسی حالت (ورتی) کا اظہار ہے تو کہا جاتا ہے کہ اُس کی ایک نہ ایک صورت ہوتی ہے اور وہ درشیہ کی تعریف میں آجاتی ہے اور یہ شعور کے تمام معروضات کی خصوصیت ہے کہ وہ اپنے کو ایک نہ ایک ذہنی حالت کے ذریعے معروضات کے شعور کے اظہار کے سوائے بالکل الگ منکشف نہیں کرتے اور اسی طرح برہمہ کو جب تک

سلے دیکھو ادویت سدھی، متھیاتو نیرکتی۔

باب ۱۴

اُپنشد کے متن کے مفہوم کے طور پر سمجھا جائے گا وہ اُس کی اصلی فطرت نہ ہوگی۔ اس کا درشٹاپن اور منور بالذات ہونا اُسی وقت آشکار ہوگا جب وہ صورت کے تمام تلازمات سے الگ ہو کر چکے گا خالص برہمہ اگیان صورت وجہت سے پاک ہے۔ درش یتو کا تصور (واقعیت) اپنے ساتھ جڑتو (مادیت) کا تصور بھی رکھتا ہے یا اس کی نوعیت یعنی غیر شعور (اگیان تو) اور غیر ذاتیت (ان آتم تو) کو اپنے ساتھ رکھتا ہے جو شعور کے معروضات کے تنویر ذات کے فقدان پر مشتمل ہے شعور (گیان) کے ساتھ اشیائے خارجی کا تعلق حقیقی خیال نہیں کیا جا سکتا بلکہ محض فریب دہ اطلاق کے طور پر ہے کیوں کہ جیسا کہ ہم بعد میں غور کریں گے کہ علم اور اُس کی صورتوں کے مابین نسبت کا تعین ناممکن ہے جیسے کہ سیپی میں چاندی کی صورت خود اُس کی اپنی فطری صورت نہیں ہے پس وہ صور جن میں شعور خود کو ظاہر کرتا ہے خود اُس کی فطری اصلیت نہیں ہیں۔ نجات کی حالت میں جب کہ اعلیٰ آنند منور ہوتا ہے تو آنند کسی منور شعور کی صورت یا معروض نہیں ہوتا بلکہ وہ منور بالذات ہوتا ہے جب کبھی کوئی صورت شعور سے متلازم ہو تو وہ خالص شعور پر خارجی پُر فریب اطلاق ہے یہ صورتیں شعور کی اصل سے مختلف ہیں نہ صرف اس امر میں کہ وہ اپنے اظہار کے لیے شعور پر منحصر ہیں اور خود ہی معروضات شعور ہیں بلکہ اس صورت میں بھی کہ وہ معین تعینات (پری چھیں) ہیں لیکن قایم بالذات شعور ہر جگہ موجود اور ہر تعین سے آزاد ہے، اشیائے خارجی کی صورتیں جیسے گائے، گھڑا وغیرہ جن اجسام میں ہیں خود محدود ہیں لیکن سب میں وہ خالص وجود جلوہ گر ہے جس کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ یہ گائے ہے یہ گھڑا ہے یہ برتن ہے۔ اُس پاک وجود کی جلوہ گری کے سوائے جو تمام انفرادی صورتوں میں ہو رہی ہے کوئی دوسری جنسیت (جاتی) نہیں ہے جیسے کہ گائے پن یا گھڑا پن بلکہ صرف اس پاک وجود ہی انفرادی صورتوں کا پرفریب اطلاق

کیا گیا ہے دگھنا دِکم شدر تھی کلپتم، پڑ ستیے کم تدنوید معاتت ۔۔من
پرتی یہ انت وات) پس یہ صورت عالم جو دراصل برہمہ سے
مختلف ہے بالکل بے بنیاد ہے اور برہمہ ہی علت مادی ہے جس پر
اس کا غلط اطلاق کیا جاتا ہے (جس طرح چت سُکھ کہتا ہے)۔

عالم کے بود و نمود کی نوعیت، مظاہر

بہرحال صورت عالم اس طرح دھوکا دینے والی نہیں ہے جس طرح کہ
چاندی کا ادراک سیپی میں ہوتا ہے اس لیے کہ دُنیاوی دھوکوں کی یہ
صورت پراتی بھاسک کہلاتی ہے۔ چوں کہ بعد کے تجربات سے
اُن کی تنقیض ہوجاتی ہے لیکن صورت عالم کے التباس کی تنقیض اس
دنیاوی منزل میں کبھی نہیں ہوتی اس لیے اُس کو ویوہارک کہتے ہیں
(ویوہار یا عمل یعنی جس پر ہمارے تمام عملی حرکات مبنی ہیں) جس وقت تک کہ
حقیقی برہم گیان بطور صداقت واحد پیدا نہیں ہوتا تو صورت عالم
باقاعدہ طور پر تمام انسانوں کے مجموعی تجربے میں غیر متناقض طریقے
سے رہتی ہے اس صورت میں اس کو حقیقی تسلیم کرنا چاہیے اور
صرف اس لیے کہ ایک ایسی منزل آتی ہے جس میں خود صورت عالم
کی دکھاوٹ ختم ہو جاتی ہے۔ ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ آخری اور مطلق
نقطۂ نظر سے عالم کا بود و نمود باطل و غیر حقیقی ہے۔ چوں کہ ویدانت
کے اس اُصول کے خلاف بعض وقت یہ سوال دریافت کیا جاتا ہے کہ
حقیقت (ستی) کے ادراک کے باوجود ہم کس طرح انکار کر سکتے ہیں کہ
اس میں صداقت نہیں ہے اس کا جواب ویدانت یہ دیتا ہے کہ
تصور حقیقت حواس سے حاصل نہیں ہو سکتا نہ اس کی تعریف

٤٤٦

کی جاسکتی ہے کہ جو صحیح علم کا نافیہ ہے اس لیے کہ بغیر تصور حقیقت کوئی تصور صحیح علم کا نہیں ہوسکتا اور نہ صحیح علم کے تصور کے بغیر حقیقت کا تصور ہو سکتا ہے۔ تصور حقیقت کی سمجھ میں تصورات عدم تغیر و مطلقیت اور استقلال شامل ہیں جو براہ راست تجربے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس سے تو صرف ایک صورت کا پتا چلتا ہے لیکن اس کی صداقت کا یقین نہیں ہوتا اس نقطۂ نظر سے غور کرنے میں یہ بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے تمام تجربوں میں صحیح حقیقت صرف شعور کی منور بالذات جھلک ہے جو ہمیشہ اپنی تمام صورتوں کے ظہور میں اپنی ذات سے عین مطابق رہتی ہے۔ صورت عالم کا ہمارا موجودہ تجربہ کسی طریقے پر ہم کو یہ یقین نہیں دلاتا کہ اُس کی تکذیب کسی دوسری آگے کی منزل پر نہ ہوگی۔ وہ جو واقعی تمام تجربے میں موجود ہے وہ وجود (ست) ہے نہ کہ اُس کی صور۔ یہ وجود جو ہمارے تمام تجربے سے متلازم ہے۔ کوئی جنس کلی نہیں ہے نہ محض کسی ایک لمحے کی انفرادی صورت، بلکہ وہ وجود ہے وہ صداقت ہے جو تمام خارجی واقعات و صور کی بنیاد ہے۔ پس اشیا اس وجہ سے موجود نہیں کہ ان کا تعلق وجود کی جنس سے ہے جیسا کہ نیائے کا خیال ہے۔ بلکہ اس لیے ایسی ہیں کہ وہ بذات خود محض دکھاوا ہیں جو ایک بعینہ وجود پر عاید کیا گیا ہے جو تمام تجربے کی بنیاد ہے۔ پس یہ وجود وہ اساس (ادھشٹھان) ہے جس پر التباس منودار ہوتے ہیں۔ یہ وجود مختلف نہیں کہ مختلف چیزوں میں مختلف ہو بلکہ سب صورتوں میں واحد ہے۔ صورت عالم کے ہمارے ادراکات اپنی حقیقت کی ضمانت ہو سکتے اگر اُن کی مفروضہ حقیقت کا ادراک حاسوں سے ہو سکتا اور اگر انتاج اور شروتی (مذہبی کتب) کوئی دوسرا طریقہ نہ بتلاتے۔ ادراک یقیناً انتاج کو باطل کر سکتا ہے لیکن وہ ایسا صرف اُس وقت کر سکتا ہے جب کہ خود اُس کی صحت کا بلاشک اور غیر متنازعہ طریقے پر یقین ہو جاتا ہے لیکن صورت عالم کے ہمارے ادراکات کی حالت یہ نہیں ہے کیوں کہ

باب ۱۱

ہمارے موجودہ ادراک ثابت نہیں کرسکتے کہ آیندہ اُن کی تردید نہ ہوگی۔ انتاج اور شروتی بھی اُس کے خلاف ہیں۔ محض یہ واقعہ کہ میں صورت عالم کا ادراک کرتا ہوں یہ ثابت نہیں کرتا کہ جس چیز کا میں ادراک کرتا ہوں اگر انتاج سے اُس کی تردید ہو جائے تو وہ صحیح اور حقیقی بھی ہے ہم سب کو یہ ادراک ہوتا ہے کہ سورج چھوٹا ہے۔ لیکن ہمارے ادراک کی تردید اس صورت میں انتاج سے ہو جاتی ہے پس ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہمارے ادراکات غلط ہیں ہم اپنے تمام معاملات در اصل ادراک پر منحصر رکھتے ہیں لیکن ایسا انحصار ثابت نہیں کرسکتا کہ جس پر ہمارا انحصار ہے وہ مطلقاً صحیح بھی ہے۔ صحت یا حقیقت کا یقین خاص امتحان یا تحقیقات سے کیا جاسکتا ہے جس سے ہم کو اطمینان ہو جاتا ہے کہ اس میں کوئی غلطی نہیں ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اپنے ہمعصر اشخاص کی کلی تصدیق اور خارجی عالم میں ہماری جد و جہد کی عملی بار آوری اور تحقق سے یہ بلا شک ثابت ہے کہ ہمارے سامنے کی صورت عالم ایک حقیقت ہے لیکن اس قسم کا امتحان و دریافت اطمینان کے کسی درجے کو ثابت نہیں کرسکتا کہ صورت عالم کی تردید کسی وقت یا کسی منزل پر نہ ہوگی ویدانت بھی تسلیم کرتا ہے کہ ہماری جانچ اور تحقیق ہم کو ثابت کرتی ہے کہ صورت عالم اس وقت جیسی نظر آتی ہے ویسی موجود ہے ویدانت صرف اس حد تک معترض ہے کہ عالم تمام زمانوں میں موجود نہیں رہ سکتا۔ ایک وقت آئے گا کہ نجات یافتہ شخص کے لیے صورت عالم کا وجود ختم ہو جائے گا، خارجی اشیا کی عملی افادیت مشاہدے اور تجربے کا ادراک جس طرح ہم کو ہوتا ہے وہ ثابت نہیں کرسکتا کہ اُن کی تردید آیندہ زمانے میں نہ ہوگی۔ پس صورت عالم کا ہمارا ادراک ویدانت کے انتاج کو غلط ثابت نہیں کرسکتا کہ صورت عالم باطل ہے اور وہ خود اپنے کو اُس وقت ظاہر کردے گی جب کہ برہمہ کا صحیح علم ہم پر روشن ہوگا، اپنشدوں کی تصدیق بھی ادراک کی تردید کرتی ہے جو کہ صورت عالم کو

باب۸ اُس کے کثیر پہلوؤں کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔

علاوہ بریں ہم جو خیال کرتے ہیں کہ صورت عالم باطل ہے وہ صرف اس لیے کہ معروضات شعور (درشیہ) اور شعور (درک) کے مابین کوئی صحیح نسبت دریافت کرنا ناممکن ہے۔ شعور کے بارے میں یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ اُس کا کسی قسم کا تعلق اشیا کے ساتھ ضرور ہے جن کو وہ منور کرتا ہے کیوں کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو کوئی علم کسی وقت بھی ہو سکتا خواہ اُس کا تعلق اشیا کے ساتھ ہو یا نہ ہو لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ شعور اور اُس کے معروض کے مابین کسی قسم کی نسبت کا تصور کیا جائے اس لیے کہ نہ وہ اتصال (سمیوگ) ہو سکتا ہے نہ عرض غیر منفک (سمواے) اور ان دو قسم کے تعلق کے سوائے ہم اور کوئی تعلق جانتے ہی نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اشیا ہمارے شعور کی معروضات ہیں۔ لیکن اس سے جو مراد ہے اُس کی تعریف کرنا دشوار ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ معروضیت شعور کا مفہوم میمامسا کی گیاتتا کے مانند ایک خاص قسم کا اثر ہے جو خارجی شے پر ڈالا جاتا ہے کیوں کہ ایسا اثر تو ناقابل ادخال ہے اور کسی طریقے سے ناقابل ادراک ہے۔ نہ معروضیت کا مفہوم کوئی عملی مقصد (جو ہمارے لیے مفید ہے) کہا جا سکتا ہے جو معروض سے متلازم ہو جیسا کہ پربھاکر کا خیال ہے کیوں کہ بہت سی چیزیں ہیں جو ہمارے شعور کی معروض ہیں لیکن مفید نہیں متصور ہوتیں (جیسے آسمان)۔ معروضیت کے معنیٰ یہ بھی نہیں ہو سکتے کہ خارجی شے کسی فکری حرکت کا معروض (گیان کارن) ہے جو علم میں شریک ہے کیوں کہ ایسا تو ان اشیا کے حوالے سے ہو سکتا ہے جو ادراک کرنے والے کے سامنے پیش ہوں اور زمانۂ ماضی کی اشیا پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا جو ممکن ہے کہ کسی شخص کے شعور میں ہوں کیوں کہ اگر چیز موجود نہیں ہے تو وہ کس طرح فکری حرکت کا معروض ہو سکتی ہے۔ معروضیت کا مفہوم یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ اشیا خود اپنے صور علم پر متشکل کرتی ہیں اور اس لیے

۴۴۸

باب ۵

اشیا کہلاتی ہیں کیوں کہ اگرچہ اس کا اطلاق ادراک کی صورت میں ہو سکتا ہے لیکن وہ انتاج کے بارے میں صحیح نہیں ہو سکتا جہاں کہ شعور کا معروض بہت دور ہوتا ہے اور وہ خود اپنی صورت کے مطابق شعور کو پیدا نہیں کر سکتی ہے۔ پس جس طرح بھی ہم اس کثرت اشیا کا ادراک کرنا چاہیں جو علیحدہ موجود ہوں اور ہمارے شعور کی معروض بنتی ہوں، ہم اُس کو ثابت کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ معروض اور شعور کے درمیان کسی قسم کے تعلق کا تصور دشوار ہے۔ لہذا یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ عالم کے بود و نمود کا اطلاق بالآخر التباس کے سوائے اور کچھ نہیں۔

اگرچہ تمام اشیا سوائے اس کے کچھ نہیں کہ شعور پر اُن کا غلط اطلاق کیا گیا ہو تاہم خاص اشیا کی تنویر کے لیے ویدانت کے نزدیک بھی یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ صرف خاص حسی اتصال اور مخصوص نفسی احوال (ورتی) یا شیون کے ذریعے واقع ہو سکتی ہے لیکن اگر یہ صورت ہے تو یہ کیوں نہ تسلیم کیا جائے کہ گوناگوں خارجی عالم کی مطلق حقیقت کے مفروضے پر بھی اس طرح واقع ہو سکتا ہے۔ اس سوال کا جواب ویدانت میں یہ دیا جاتا ہے کہ تنویہ کے مظہر کو کسی تدریجی عمل سے گزرنا نہیں ہے اس لیے کہ یہ تو ایک جھلک کا نام ہے جیسے شمع کا نور تاریکی کو ایک دم دور کر دیتا ہے۔ پس یہ ممکن نہیں کہ خارجی حقیقت کو کسی عمل سے گزرنا پڑے قبل اس کے کہ شعور کا ظہور ہو۔ صرف ہوتا یہ ہے کہ وہ حقیقت جو تمام اشیا میں بعینہ واحد کی حیثیت سے شامل ہے۔ وہ اس قسم کی ہے جو معروض کو منکشف کر دیتی ہے جب کہ ورتی (ذہنی سانچا یا احوال) کے تلازم کے ساتھ نقاب اُٹھ جاتا ہے۔ یہ مثل اُس نور کے ہے جو ہر شے کو براہ راست اور بلا واسطہ روشن کر دیتا ہے جس سے اُس کا تعلق پیدا ہوتا ہے اشیا کی ایسی تنویر اپنی اندرونی حقیقت کے ساتھ برابر جاری رہتی اگر حجاب یا پردے درمیان میں نہ ہوتے۔ لیکن ایسا نہیں ہے کیوں کہ حقیقت

۴۴۹

باب اگیان (جہالت) کے نقاب سے پوشیدہ ہے۔ یہ نقاب اُسی وقت دور ہو جاتا ہے جب کہ نورشعور ایک نفسی سانچے یا ورتی کے ذریعے روشن ہوتا ہے اور یہ دور ہوتے ہی چیز چمکنے لگتی ہے حتیٰ کہ ورتی کی ساخت کے قبل بھی حقیقت پر ایک غلط اطلاق معروضاً جاری رہتا ہے لیکن وہ ظاہر نہیں ہو سکتا چوں کہ وہ اگیان سے پوشیدہ رہتا ہے جو اُس کے مطابق ورتی کے فعل سے دور کیا جاتا ہے۔ آنکھ وغیرہ حاسوں کا فعل صرف ذہن کی ورتی کی ترمیم کا کام دیتا ہے۔ اور ذہن کی ورتی کی ساخت اگر ایک مرتبہ ہو جائے تو ایک مماثل اگیان کا پردہ جو صورت عالم کے خاص مماثل حصے کو چھپائے ہوئے تھا، ہٹا دیا جاتا ہے اور شے کی تذویر جو پہلے ہی سے موجود ہوتی ہے نقاب کے ہٹ جانے سے اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ دھوکے کی تخلیقیں وہاں ہوتی ہیں لیکن وہ نقاب جہالت کی وجہ سے ظاہر نہیں ہوتیں جیسے ہی ورتی کے فعل سے نقاب ہٹا، کہ نور حقیقت یکساں فریب دہ تخلیقوں کو ظاہر کرتی ہے پس خود شعور دراصل ہمیشہ چمکنے والی روشنی ہے جو کبھی پیدا نہیں ہوتی ہے بلکہ ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ ادراک کی غلطیاں (جیسے سیپی میں چاندی) اس لیے واقع نہیں ہوتیں کہ دوش جو آنکھ کی خرابی پر مشتمل ہوتا ہے یا معروض کی چمک یا اور دوسرے عناصر جو التباس کا سبب ہوتے ہیں علم پیدا کرتے ہیں بلکہ غلطیاں اس لیے پیدا ہوتی ہیں کہ وہ غلط ورتی کو پیدا کرتے ہیں۔ صرف غلط ورتی پیدا ہونے سے التباس کا ظہور ہوتا ہے۔ اس التباس میں کہ "یہ چاندی ہے" جب ہم غلطی سے سیپی کو چاندی سمجھتے ہیں تو اس شے کی بنیاد میں چیت یا شعور یا حقیقت ہوتی ہے جس کا اظہار "اس یا "ادم" سے ہوتا ہے اور دراصل چاندی کے التباس کی یہی بنیاد (ادھشٹھان) ہے غلطی کی علت سیپی کی صورت میں ہماری جہالت یا عدم وقوف ہے اور صحیح علم تو صرف ۵۰ سیپی کا وقوف ہے وہ بنیاد جیسی کہ میری (ورتی) نفسی حالت میں

باب ۱۰

ظاہر ہوتی ہے۔ میرے علم کے ما فیہ میں نہیں ہے۔ پس التباس اس صورت کا نہیں ہے کہ "علم چاندی ہے" بلکہ یہ ہے کہ وہ یہ چاندی ہے "خارجی مظاہر میں بطور خود بنیاد کے طور پر حقیقت ہے لیکن ان کی تنویر کا اظہار علم کے احوال کے طور پر چت کے ذریعے ہوتا ہے جو ذہنی سانچے یا احوال کے ذریعے ظاہر ہوتا ہے۔ ورتی کے بغیر کوئی روشن کرنے والا علم نہیں ہے۔ مظہری تخلیقیں عالم میں ایک چت (شعور) یا حقیقت کے غیر متغیر اساس پر حرکت کرتی ہوئی بے اصل صورتوں کی طرح ہیں لیکن یہ اساس، یہ نور حقیقت ان صور کو صرف اس وقت ظاہر کر سکتا ہے جب کہ نقاب جہالت جو ان کو ڈھکے ہوتا ہے، عارضی طور پر نفسی سانچے یا نفسی ترمیم (ورتی) سے تماس حاصل کر کے دور ہو جاتا ہے۔ بعض وقت یہ کہا جاتا ہے کہ چوں کہ علم کی تمام تنویر نفسی احوال کے ذریعے ہونی چاہیے اس لیے کوئی دوسرا وجود خالص شعور کا اس سے جدا نہیں ہے جو ان احوال سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ ویدانت اس کو تسلیم نہیں کرتا کیوں کہ اس کے نزدیک یہ لازمی ہے کہ پیشتر اس کے کہ نفسی احوال کا عمل حقیقت کی تعبیر شروع کرے خود حقیقت کو وہاں موجود ہونا چاہیے اور حقیقت سوائے خالص شعور کے اور کچھ نہیں۔ اگر ظہوری احوال علم سے الگ کوئی حقیقت نہ ہوتی تو علم کی صداقت بھی ختم ہو جاتی۔ پس یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ازلی منور بالذات حقیقت ہے جو نفسی احوال کی خصوصیات سے بے تعلق ہے، نفسی احوال مادی ہیں اور وہ پیدائش و فنا برداشت کرتے ہیں۔ یہی منور بالذات شعور بے شمار تلازمات اور تحدید ول کے تعلق (اپادھی) کے ساتھ مختلف صور اختیار کرتا معلوم ہوتا ہے وہ اگیان (جہالت) کو ظاہر کرتا ہے پس وہ خود اگیان کو دور نہیں کر سکتا بجز اس کے کہ وہ کسی خاص ورتی کے ذریعے منعکس نہ کیا جائے حقیقت یا خالص شعور، جو تمام مظہری صورتوں کی اصل، بنیاد یا وجہ ہے، اس میں اور اس شعور میں جو ذہنی احوال کے ذریعے ظاہر ہوتا ہے در اصل کوئی

باب اندر یا باہر کا فرق نہیں ہے۔ صرف ایک بعینہٖ خالص شعور یا حقیقت ہے جو بیک وقت تمام مظاہر کی بنیاد بھی ہے اور ذہنی احوال یا ورتی کے ذریعے اُن کی تعبیر کرنے والا بھی وہی ہے۔

مظاہر یا اشیائے خارجی جو درشیہ کہلاتے ہیں اور صرف اپنے مختلف صور و ظہور میں معین ہو سکتے ہیں لیکن وہ اُن کی آخری حقیقت نہیں ان میں اور خالص شعور میں جس کو درک کہا جاتا ہے کسی نسبت مثلاً سمیوگ (اتصال) یا سمواے (عرض غیر منفک) کا کوئی وجود نہیں ہے

۴۵۱ اس لیے کہ سچ تو یہ ہے کہ درک (ادراک کرنے والا) اور درشیہ (مدرکہ) کی بعینہٖ ایک حقیقت ہے اور مظاہر کی صورتیں تو اس پر محض پُر فریب تخلیقیں ہیں۔

بعض اوقات یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ عام نفسیاتی التباس مثلاً "یہ چاندی ہے" میں "یہ" کا علم کسی شے کے طور پر ایک عام اور غیر معین نوعیت کا ہوتا ہے کیوں کہ اُس کا ادراک بطور شے ہوتا ہے لیکن بطور صدف اُس کی خاص خصوصیات پر غور نہیں کیا جاتا اور اس طرح التباس ممکن ہوتا ہے لیکن برہمہ یا شعور خالص میں نہ تو کسی قسم کی معین خصوصیت ہے نہ غیر معین پس وہ کسی التباس کی علت نہیں ہو سکتا۔ اس کے متعلق ویدانت کا جواب یہ ہے کہ جب برہمہ صورت عالم کی علت کے طور پر (ادھشٹھا) کھڑا ہوتا ہے تو اُس کی خصوصیت صرف ست یا وجود کے طور پر ظاہر ہوتی ہے لیکن اُس کی خاص خصوصیت بطور خالص یا غیر محدود سرور کے متعلق کبھی غور نہیں کیا جاتا یا یہ کہا جا سکتا ہے کہ صورت علم کا التباس اس لیے ممکن ہے کہ برہمہ اپنی حقیقی اور صحیح نوعیت میں کبھی ہمارے معروضی شعور میں ظاہر نہیں ہوتا جب میں کہتا ہوں کہ گھڑا ہے تو یہ "ہونا" یا "وجود" اپنی خالص پاکیزگی میں روشن نہیں ہوتا بلکہ صرف گھڑے کی صورت میں معلوم ہوتا ہے اور یہی التباس کی بنیاد ہے ہمارے تمام تجربوں میں برہمہ کا پہلو وجود کے طور پر صرف

گوناگوں اشیا کے تلازم کے ساتھ روشن ہوتا ہے اس لیے برہمہ کی صحیح نوعیت
نہ معلوم ہونے کی وجہ سے التباس ممکن ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ
چوں کہ صورت عالم تمام عملی اغراض کو پورا کر دیتی ہے اس لیے اُس کو
حقیقی سمجھنا چاہیے نہ کہ پُر فریب۔ لیکن ویدانت واضح کرتا ہے کہ عملی
نتایج تو پُر فریب ادراک سے بھی واقع ہوتے ہوئے دیکھے جاتے ہیں
رسی میں سانپ کا پُر فریب ادراک اسی قدر خوف کا باعث ہوتا ہے
جس قدر کہ اصلی سانپ کا خوف ہوتا ہے حتّٰی کہ ہم خواب میں بھی لذت و
الم محسوس کرتے ہیں اور خواب ایسے بُرے ہو سکتے ہیں کہ انسان کے
اعضا اور جسمانی فعلیت پر اثر انداز ہوں یا اُن کی فطری صلاحیت کو سلب
کر لیں پس یہ ثابت ہے کہ ماضیہ ارتسامات جو ہم میں ازل سے منقش ہیں
ہمارے پُر فریب تصورات کی توجیہ کے لیے کافی ہیں جس طرح کہ
واقعی بیداری زندگی میں پیدا شدہ ارتسامات خوابی تخلیقوں کی توجیہ
کے لیے کافی ہیں اسی لیے ہر ایک شخص کو گزشتہ زندگیوں میں انجام
دیے ہوئے اچھے بُرے کاموں کے مطابق اور حیات ماضی کے
ارتسامات اور صلاحیتوں (سنسکار) کے مطابق ایک خاص قسم کا
عالمی تجربہ ہوتا ہے اور ایک کے ارتسامات کسی دوسرے کے پُر فریب
تجربے کی ساخت میں اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ لیکن صورت عالم کا تجربہ ہر فرد
کے لیے بالکلیہ اُس کے ذہن کی تخلیق نہیں ہے اس لیے کہ اُس کے
وقوف کے قبل بھی صورت عالم کے مظاہر وجود کی نامعلوم حالت
میں بھی جاری تھے۔ بعض وقت یہ بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ (اصل
ادھشٹھان) اور فریب دہ تصور کی مماثلت کے سوئے مشاہدہ سے
التباس پیدا ہوتا ہے مثلاً "یہ چاندی ہے" "یں چاندی"۔ لیکن برہمہ اور
صورت عالم میں ایسی کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی۔ اس کے متعلق
ویدانت کا جواب یہ ہے کہ التباس کو پیدا کرنے کے لیے مماثلت
کوئی ناگزیر جز نہیں ہے (مثلاً جب صفرے کے اثر کی وجہ سے

باب۸

سفید سیپی زر د نظر آتی ہے) مماثلت التباس کے ظہور میں صرف اس طرح
امداد کرتی ہے کہ وہ گزشتہ ارتسامات یا حافظے کی صلاحیتوں کو اجاگر
کر دیتی ہے لیکن گزشتہ یاد کو بیدار کرنا تو ادرشٹ سے بھی ہو سکتا ہے
جو ہمارے گزشتہ اچھے بُرے کرموں کی نہ دکھائی دینے والی طاقت ہے۔
عام التباس میں کوئی نہ کوئی نقص لازمی ہے لیکن صورت عالم کا یہ دھوکا
تو ازلی ہے۔ پس وہ کسی دوسرے دوش (نقص) کا انتظار نہیں کرتا
سوائے اودیا (جہالت) کے جو ظاہری صورت کی ساخت کرتی ہے
یہاں صرف اودیا ہی ایک دوش ہے اور برہمہ ہی صرف ادھشٹھان
یا اصل ہے۔ اگر منور بالذات برہمہ بطور ادھشٹھان نہ ہوتا تو فریب وہ
تخلیقیں کبھی ظاہر نہ ہوتیں۔ التباس کے راست ادراک کی علت،
ادھشٹھان کا راست بلکہ غیر معین ادراک ہے لہذا جہاں ادھشٹھان
اودیا کے نقاب سے پوشیدہ ہو جاتا ہے تو نقاب کو دور کرنے کے
اور منور بالذات ادھشٹھان کو ظاہر ہونے کے لیے ذہنی احوال کے ساتھ
اُس کا تلازم لازمی ہو جاتا ہے۔ جیسے ہی ادھشٹھان، اصل، حقیقت یا
مسرور اور منور بالذات برہمہ کا کامل طور پر تحقق ہو جاتا ہے تو التباس
غایب ہو جاتا ہے، اور مظاہر کے غائب ہوتے کے معنی منور بالذات
برہمہ کے تحقق کے سوائے اور کچھ نہیں۔

اگیان (لاعلمی) کی تعریف

تمام التباس کی علت اگیان ہے اور اُس کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ
وہ لاآغاز ہے تاہم ایجابی ہے اور علم (اَنادی بھاؤ رُوپیت وے ستی گیان نی
وَرتیہ توم) ہوتے ہی ہٹ جاتا ہے اگرچہ وہ خود عام چیزوں میں

باب ۲ ۴۵۳

ظاہر ہوتا ہے (ادراک کے معروضات بننے سے پیشتر اگیان کا نقاب پڑ جاتا ہے) جو وقت میں آغاز رکھتی ہیں لیکن خود اُس کا آغاز نہیں ہے اس لیے کہ وہ خود خالص شعور سے متلازم ہے جو لاآغاز ہے۔ اور اگرچہ اُس کو ہست (بھاؤ روپ) بیان کیا گیا ہے لیکن وہ بہت اچھی طرح سے نیستی کی اصلیت (ابھاؤ) کو بھی ترتیب دے سکتا ہے۔ اس لیے کہ یہاں ہستی (بھاؤتو) سے مراد نیستی (ابھاؤ) کا تضاد نہیں ہے بلکہ ابھاؤ سے اپنے اختلاف کو محض (ابھاؤ ولکشنتو ماترم وی وک شتم) غور کرتا ہے۔ کسی واقعی ہستی (بھاؤ) کے مانند اگیان کوئی واقعی وجود نہیں ہے۔ اُس کو ہست صرف اس لیے کہا جاتا ہے کہ محض نیستی (ابھاؤ) نہیں ہے وہ ایک ایسا مقولہ ہے جو نہ عام مفہوم میں ہست ہے نہ نیست۔ بلکہ ایک تیسری ہی چیز ہے جو ہستی اور نیستی دونوں سے مختلف ہے بعض وقت یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگیان محض ایک لمحے کا پر فریب تخیل ہے جو کسی نقص (دوش) سے پیدا ہوتا ہے لہٰذا وہ لاآغاز (انادی) نہیں ہو سکتا لیکن ویدانت یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ واقعہ کہ اگیان تخیل ہے یا دھوکا۔ اس کے لازمی طور پر یہ معنی ہرگز نہیں کہ وہ ایک عارضی تصور ہو جس کو نقایص نے پیدا کیا ہو۔ اس لیے کہ وہ لمحے کی عارضی پیداوار اُس وقت کہا جاتا اگر اصل اور اُس کے ساتھ متلازم پر فریب تخلیق اسی لمحے کے لیے وجود میں آتے لیکن یہاں یہ حالت نہیں ہے اس لیے کہ شعور (چت) جو التباس کی اصل ہے ہمیشہ موجود رہتا ہے اور اس لیے اگیان جو ہمیشہ اُس کے متلازم ہے وہ بھی لاآغاز ہے۔ اگیان تو غیر معین ہے جو ہر چیز کو ڈھکے ہوئے ہے۔ اس لحاظ سے وہ معین ہونے یا ہست ہونے یا نیست ہونے سے مختلف ہے اگرچہ وہ لاآغاز ہے تاہم وہ علم کے ذریعے ہٹایا جا سکتا ہے اس لیے کہ آغاز کا ہونا نہ ہونا کسی طرح اس امر کو معین نہیں کر سکتا کہ آیا کوئی چیز فنا ہونے والی ہے یا نہیں کیوں کہ کسی چیز کا فنا ہونا اُس چیز کی موجودگی پر منحصر ہوتا ہے جو اُس کی

علت ہوتی ہے اور یہ تو واقعہ ہے کہ علم نمودار ہوتے ہی التباس دور ہو جاتا ہے اس سے کوئی مطلب نہیں کہ وہ علت جس نے التباس کو پیدا کیا تھا لا آغاز تھی یا نہیں بہر حال بعض ویدانتی اگیان کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ وہ جوہر ہے جو التباس کو تشکیل دیتا ہے اور اگرچہ اُس کی کوئی مثبت ہستی نہیں ہے تاہم اُس کا تصور اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ وہ جوہر التباس ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ مثبت ہستی ہی کسی چیز کا مادہ ہو علت مادی (اوپادان) کے تصور کے لیے صرف یہ ضروری ہے کہ وہ معلول کے تمام تغیرات میں جاری و باقی رہے۔ یہ صحیح نہیں ہے کہ صرف مثبت وجود ہی تمام معلولات میں باقی رہ سکتا ہے جو ہر وقت میں پیدا ہوئے ہیں۔ التباس غیر حقیقی ہے اور یہ غیر فطری نہیں کہ اگیان جو خود غیر حقیقی ہے اُس کی علت ہو۔

ادراک اور انتاج سے قایم ہونے والا اگیان

اگیان کی تعریف یہ ہے کہ وہ غیر معین ہے جو نہ ایجابی ہے نہ سلبی، اس کا ہم براہ راست تجربہ ایسے ادراکات میں کرتے ہیں مثلاً "مجھے علم نہیں" یا "مجھ کو خود اپنا یا کسی دوسرے کا علم نہیں" یا "تم کیا کہتے ہو میں نہیں جانتا" یا خاص طور پر "میں اب تک بڑے چین سے سو رہا تھا اور مجھے کسی چیز کا علم نہ تھا" ایسے ادراکات اس معروض کا اظہار کرتے ہیں جس کی کوئی معین خصوصیت نہیں اور جس کو خاصکر نہ ایجابی کہہ سکتے ہیں نہ سلبی۔ یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ یہ ادراک کہ "میں نہیں جانتا" غیر معین یا اگیان کا ادراک نہیں ہے بلکہ محض سلب علم ہے۔ اس کا جواب

ویدانت یہ دیتا ہے اگر یہ محض ادراک کی نفی ہوتی تو نفی اُس خاص شے سے متلازم ہوتی جس پر اس کا اطلاق کیا جاتا۔ ہر ایک نفی کے پیشتر اُس شے کا وجود ضروری ہے جس کی نفی کی جا سکتی ہے در حقیقت نفی عام طور پر سلب کی جانے والی شے کے ساتھ بطور مستقل مطلوبہ خاصیت معلوم ہوتی ہے جو نیستی کی نوعیت کو مخصوص کرتی ہے لیکن یہ ادراک کہ "میں نہیں جانتا یا مجھ کو علم نہیں"، کسی خاص شے کے خاص علم کے سلب پر مشتمل نہیں ہے بلکہ غیر معین و بلا معروض جہالت کا علم ہے۔ ایسا غیر معین اگیان، اس مفہوم میں مثبت ہے کہ وہ یقیناً منفی نہیں ہے لیکن یہ مثبت غیر معین اس مفہوم میں مثبت نہیں ہے جس میں کہ دوسرے معین وجود مثبت کہلاتے ہیں اس لیے کہ یہ ہمارے تجربے میں محض بے کیف، انفعالی غیر معین نظر آتا ہے اگر نفی کا مفہوم صرف کلی نفی ہے اور اگر نفی کے ادراک کا مفہوم ہر حالت میں کلی نفی کا ادراک ہے تو اگر کبھی گھڑا زمین پر رکھا ہو تو ایک شخص گھڑے کے سلب کا تصور نہ کر سکتا ہے اس لیے کہ کلی نفی دوسری چیزوں کے تعلق سے وہاں موجود ہے پس شے کی نفی کا مفہوم یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ تمام خاص اشیا کی نفی کا عام تصور ہو اسی طرح ایک کلی نفی کسی خاص شے کے بغیر جس پر اُس کا اطلاق ہو سکتا ہے خود کو شعور کے آگے ظاہر نہیں کر سکتی اس لیے علم کی کلی نفی کا تصور ہر قسم کے علم کے متضاد ہے یہاں تک کہ اگر موخر الذکر موجود ہو تو اول الذکر نہ ہو گا لیکن یہ ادراک کہ "میں نہیں جانتا" مستقل طور پر باقی رہتا ہے اگرچہ بہت سی انفرادی اشیا کا علم ہم کو ہو جاتا ہے۔ پس بجائے یہ کہنے کے کہ "میں نہیں جانتا" کا ادراک ایک خاص قسم کی نفی کا ادراک ہے یہ کہنا زیادہ بہتر ہے کہ وہ ایک مختلف مقولہ یعنی غیر معین یا اگیان کا ادراک ہے۔ یہ ہمارا عام تجربہ ہے کہ خاص قسم کے غیر معین (اگیان) کا تجربہ کرنے کے بعد ہم کوشش کرتے ہیں کہ اس کو دور کریں پس یہ تسلیم کیا جانا چاہیے کہ غیر معین کا ادراک محض نفی کے ادراک سے

باب ۱۰

مختلف ہے۔ ہمارے ادراکی شعور (ساکشی) کی خصوصیت کچھ ایسی ہے کہ اس سے اصل اگیان اور اُس کی مختلف صورتیں دونوں سمجھ میں آتی ہیں مگر بحوالۂ خاص اشیا جن کا نفسی احوال (ورتی گیان) میں استحضار ہوتا ہے بیشک جب کسی شے کا ورتی گیان جیسا کہ عام خارجی اشیا کے ادراک میں ہوتا ہے تو اگیان اس سے عارضی طور پر دور ہو جاتا ہے اس لیے کہ ورتی گیان اگیان سے متضاد ہے جس حد تک ہمارا ادراکی شعور (شاکشی چیتنیہ) کا تصور کیا جاتا ہے وہ اشیا کا اگیان اور گیان (-) دونوں کو سمجھ سکتا ہے پس یہ اکثر کہا جاتا ہے کہ تمام اشیا اپنے آپ کو ادراکی شعور کو دکھلاتی ہیں خواہ معلوم ہوں یا نامعلوم لہذا ادراکی شعور تمام مثبت وجود کو سمجھ سکتا ہے خواہ وہ غیر معین ادراک ہو یا احوال علم یا خاص قسم کا اگیان یا لاعلمی ہو لیکن وہ نفی کو سمجھنے سے قاصر ہے اس لیے کہ نفی (ابھاؤ) کوئی ادراک نہیں ہے بلکہ عدم ادراک (ان اپ لبدہی) ہے چنانچہ جب میں کہتا ہوں میں اُس کو نہیں جانتا تو میں اپنے شعور میں اُس چیز کے حوالے سے غیر معین کو ہی ادراک کرتا ہوں اور یہ کسی چیز کی نفی کا ادراک نہیں ہے۔ بعض وقت ایک اعتراض نیائے کے نقطۂ نظر سے کیا جاتا ہے کہ چوں کہ تحدید (وشیشٹن) کے علم کے بغیر اور محدود شے (وشِشٹ) معلوم نہیں ہو سکتی ہے اس لیے کوئی غیر معین بطور معروض شعور میں موجود نہیں ہو سکتا جب تک معروض اس سے پہلے معلوم نہ ہو چکا ہو۔ اس کا جواب ویدانتی یہ دیتے ہیں کہ یہ اصول کہ تحدید کا علم محدود شے کے قبل ہونا چاہیے بالکل بے بنیاد ہے کیوں کہ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے تو چیز کا ادراک ہو اور پھر اُس کی تحدیدوں کا یہاں یہ کہنا بے محل نہیں ہے کہ نفی کوئی جدا وجود نہیں ہے بلکہ مثبت وجود کے ظہور کا ایک عجیب انداز ہے خود نیائیک بھی اس امر سے متفق ہوں گے کہ اس فقرے میں "یہاں گھڑے کی نفی نہیں ہے" کوئی جداگانہ نفی تسلیم نہیں کی جا سکتی اس لیے کہ گھڑا ہمارے سامنے موجود ہی ہوتا ہے جس طرح واقعی وجودوں میں

پرفریب دھوکوں کی وجہ سے امتیازات و اختلافات پائے جاتے ہیں اسی طرح ایسے ہی پُرفریب دھوکوں سے نیستیوں میں بھی اختلافات ہوتے ہیں اور گھڑے کی نیستی یا کپڑے کی نیستی کے طور پر دکھائی دیتے ہیں اس لیے نیستی میں تمام اختلافات غیر ضروری ہیں اور یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ ہستی کی طرح نیستی بھی ایک ہی ہے جو پُرفریب امتیازات اور دھوکوں کے باعث کثیر معلوم ہوتی ہے۔ پس نفی کا ما فیہ خود مثبت ہوتے ہوئے اس اعتراض کی کوئی گنجایش نہیں ہے کہ ایسے ادراک جیسے "میں نہیں جانتا" شعور میں ایک غیر معین اگیان کے ادراک کا اشارہ کرتے ہیں اسی طرح یہ ادراک کہ "میں نہیں جانتا کہ تم کیا کہتے ہو" کوئی نفی کا ادراک نہیں ہے۔ کیوں کہ لازم ہے کہ سننے والا پہلے واقف ہو کہ متکلم کیا کہتا ہے اگر ایسی صورت ہے تو یہ کہنا ناممکن ہے کہ "میں نہیں جانتا کہ تم کیا کہتے ہو"

اسی طرح یہ وقوف کہ میں دیر تک سو رہا تھا اور کسی چیز کا مجھ کو علم نہ ہوا" اس کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ خواب میں غیر معین کے ادراک کی طرف اشارہ کر رہا ہے بعض کہتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے کہ خواب میں کوئی ادراک نہیں ہوتا اور جو بیدار انسان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ "مجھ کو اتنی دیر تک کسی چیز کا علم نہیں ہوا" تو وہ صرف ایک انتاج ہے اس لیے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ بیداری میں حاسوں کی خوش گوار اور سرگرم حالت سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ خواب کی حالت میں یہ سرگرمی موقوف ہو گئی تھی اور کیوں کہ اُس وقت اُس کے پاس علم کی کوئی شے نہ تھی اس لیے اُس کو کچھ بھی معلوم نہ ہو سکا کیوں کہ حاسوں کی خوش گوار اور سرگرم حالت میں اور اُس کے فوراً پہلے علم کی اشیا نہ ہونے کی حالت میں کوئی مستقل لزوم نہیں ہے۔ خواب کے دوران میں ایک غیر معین کی صورت کی نفسی حالت ہوتی ہے اور بیداری میں ایک شخص اگیان کی مذکورہ نفسی حالت کے ارتسام (سنسکار) کے ذریعے اس حالت کو یاد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے اتنی دیر تک کسی چیز کا ادراک نہیں کیا غیر معین یعنی اگیان

باب ۱۰

جس کا شعور میں ادراک ہوتا ہے وہی زیادہ اساسی اور عام تر ہے بہ نسبت محض علم کی نفی کے (گیان بھاؤ) اور یہ دونوں باہم اس طرح مربوط ہیں کہ اگرچہ موخرالذکر محسوس نہ بھی ہوتا ہم وہ غیر معین کے ادراک سے منتج کیا جا سکتا ہے پس غیر معین اگرچہ معین نہیں ہے پھر بھی ایک ثبت مافیہ ہے جو نفی سے مختلف ہے اور اس کا ادراک راست اور بلا واسطہ شعور میں بیداری اور خواب کی دونوں حالتوں میں ہوتا ہے۔

اس اگیان کی موجودگی اس طریقے سے بھی منتج ہو سکتی ہے جس میں اشیا کا علم شعور میں آشکار ہوتا ہے اور یہ ہمیشہ کسی شے کو شعور میں لانے سے واقع ہوتا ہے جو یہ کہنے سے قبل "میں اس کو پہلے نہیں جانتا تھا لیکن اب جانتا ہوں" معلوم نہ ہو یا غیر معین طور پر معلوم ہو اس طرح شے کے متعلق میرا موجودہ علم ایک غیر معین کو ہٹانے پر مشتمل ہے جو پیشتر چھپائے ہوئے تھا اور شعور میں اس کو ثبت کئے ہوئے تھا، جس طرح کہ روشنی کی پہلی دھار بعد تاریکی کو دور کر کے اپنے آپ کو روشن کرتی ہے انتاج سے قطع نظر اس کا

۵۷م

وجود اس واقعے سے بھی ظاہر کیا جاتا ہے کہ برہم کی غیر معین برکت خود کو اپنے مکمل اور لامحدود پہلو میں ظاہر نہیں کرتی اگر اگیان کی مزاحمت نہ ہوتی تو وہ قطعی طور پر خود کو اپنے کمال میں ظاہر کر سکتا۔ اور پھر اگر اگیان نہ ہوتا تو التباس نہ ہوتا۔ اگیان ہی التباس کے جوہر کو تشکیل دیتا ہے اس لیے کہ کوئی اور شے اس کا جوہر متصور نہیں کی جا سکتی۔ اور برہم تو اس کا جوہر ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ وہ غیر متغیر ہے۔ یہ اگیان اور راکی شعور (ساکشی) سے ظاہر ہوتا ہے نہ کہ خالص شعور سے۔ اور راکی شعور بھی خالص فہم کے سوائے اور کچھ بھی نہیں ہے جو خود کو اودیا (جہالت) کے احوال میں منعکس کرتا ہے۔

اگیان، اہنکار اور انتہ کرن کا مقام اور غایت

یہ اگیان خالص چت یا فہم پر مبنی ہے۔ اس چت یا بہ ہمہ کی نوعیت تو خالص تنویر ہے تاہم اگیان یا غیر معین سے اس کا کوئی تضاد نہیں۔ چت، اگیان کا مخالف اس وقت ہو جاتا ہے اور اس کو دور کر دیتا ہے جب کہ وہ نفسی احوال (ورتی) کے ذریعے منعکس کیا جاتا ہے پس اگیان خالص چت پر منحصر ہے نہ کہ ایسے چت پر جو پر فریب دھوکوں کے ساتھ متلازم ہو جو ایغو "اہم" یا انفرادی رائے کے شعور کو پیدا کرے۔ بہر حال واچسپتی مشرا کے نزدیک اگیان خالص چت پر مبنی نہیں ہے بلکہ جیو (انفرادی روح) پر۔ مادھو اند کورۂ بالا رائے کو واچسپتی کی رائے کے ساتھ متحد کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اگیان کو جیو یا انفرادی روح پر منحصر سمجھا جا سکتا ہے اس خیال سے کہ خالص چت کی مزاحمت جیو کے حوالے سے ہوتی ہے۔ (دورن پرمیہ صفحہ ۸۳) یہ احساس کہ "میں نہیں جانتا" بہر حال یہ ظاہر کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ اگیان تو ادراک کرنے والے کی خدمت کے حوالے سے ہے جو اس کی انانیت یا "میں" کے احساس سے متلازم ہے لیکن ایسا نہیں ہے۔ بہر حال ایسا دکھاوا اگیان اور انتہ کرن (نفس) کے قریبی تلازم کی وجہ سے ہے جو دراصل ایک ہی ہیں (دیکھو دورن پرمیہ سنگرہ صفحہ ۸۳)۔

بہر حال اگیان صرف چت پر مبنی نہیں ہے بلکہ چت اس کا وِشئے یا معروض کی طرح ہے۔ یعنے اس کا ظہور منور بالذات چت کے حوالے سے ہے۔ منور بالذات چت وہ وجود ہے جس پر اگیان کا پردہ ڈالنے کا کام معلوم کیا جاتا ہے اور یہ پردہ ڈالنے کا کام منور بالذات خاصیت کو برباد

کرکے ظاہر نہیں ہوتا اور نہ چت کی آبندہ منور رفتار کو موقوف کرکے ظاہر ہوتا ہے اور نہ وشیوں کے ساتھ اس کے تعلقات منقطع کرکے ظاہر ہوتا ہے بلکہ ایسے دکھاوے کا سبب ہوتا ہے کہ منور بالذات چت اس طرح پیش آتا ہے جس سے ہم یہ فکر کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں گویا وہ وہ نہیں ہے یا وہ روشنی دیتا ہی نہیں ہے یا اس کے نور اور اس کی چمک کی کوئی صورت نہیں ہے۔ یہ کہنا کہ برہمہ اگیان سے مستور رہے اس کا مفہوم سوائے اس کے اور کچھ نہیں (تدیوگ۔ پتا) کہ اگیان خود کو اس سے ایسی نسبت دے سکتا ہے کہ وہ چھپا ہوا معلوم ہو جیسے کہ وہ گہری نیند یا تجربے میں اگیان کے شعور کی دوسری حالتوں میں ہوتا ہے پس یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اگیان کا مقام اور معروض خالص چت ہے۔ اگیان احوال شعور کے بالکل متضاد ہے کیونکہ یہ اس کو فوراً زائل کر دیتے ہیں۔ اس اگیان کا فعل خود حقیقت پر ہوتا ہے جو ہمارے لیے مزاحمت پیدا کرتی ہے جب تک کہ یہ مزاحمت احوال شعور کے ذریعے غایب نہیں کی جاتی چت کی یہ مزاحمت نہ صرف اس کے خالص لامحدود شعور کے متعلق ہے، بلکہ یہ مزاحمت اس کے خالص و غیر معین برکت کے متعلق بھی ہے اس لیے اگرچہ ہم کو اپنے خوشگوار احساسات میں غیر معین کا تجربہ نہیں ہوتا تاہم اس کی موجودگی خالص چت کی مزاحمت کرنے کے طور پر اس امر سے ظاہر ہوتی ہے کہ کامل غیر معین برکت کی مزاحمت کی جاتی ہے جو اصل برہمہ ہے اور اس کے نتیجے کے طور پر برکت کا ایک غیر مکمل ظہور ہمارے مظہری تجربات لذت میں موجود ہے۔ اگیان واحد ہے لیکن وہ خالص چت کے مختلف پہلوؤں اور انداز سے مزاحمت کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے جس کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ اگیان نے کئی احوال میں جو تجربے کے مختلف انفرادی معروضات کے حوالے سے غیر معین کے انفرادی تجربوں کی تشکیل دیتے ہیں۔ اگیان کے یہ احوال اصطلاحاً تلاگیان اور اوستھاگیان کہلاتے ہیں۔ شعور کی کوئی حالت (ورتی گیان) اگیان

بطور تلا گیان کے ظہور کو ہٹا دیتی ہے اور خود کو بطور معروض علم ظاہر کرتی ہے۔

اس اگیان کا سب سے اہم کام خالص چت کی مزاحمت کرنا اور فریب وہ مظہر پیدا کرنا یہ سب اظہار ایغو یا اہنکار کے تصور سے ہوتا ہے۔ اہنکار کا یہ تصور دراصل حقیقی ذات، خالص شعور، اور دوسرے تلازم مثلاً جسم، اور زمانۂ ماضی کے متواتر تجربات وغیرہ کا ایک اتحاد ہے۔ وہ تو منور بالذات اور بے کیف برہمہ ہے جس کی مزاحمت ایغو کے تصور میں ہزارہا تحدیدوں خصوصیات اور تلازم کے طور پر کی جاتی ہے۔ ایغو کے تصور کی یہ پر فریب تخلیق لا آغاز زمانے سے جاری ہے اس میں ہر ایک گزشتہ باطل دھوکا دوسرے متواتر دھوکوں کو متعین کرتا ہے اور اسی طرح سلسلہ چلا جاتا ہے نفس (انتھ کرن) میں قایم رہتے ہوئے یہ غیر حقیقی تلازم کا حقیقی تلازم سے خلط ملط اور غیر حقیقت کا حقیقت سے امتزاج ہی التباس کی اصل ہے۔ وہ انتھ کرن ہی ہے جو منور بالذات ذات خیال کیا جاتا ہے اور جو ایغو کے تصور کے طور پر چت میں خود کو منعکس کرتا ہے مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ لوہے کا گولہ (آگ کی طرح گرم) جل رہا ہے تو دراصل دو وجود آگ اور گولے کو ایک جگہ ملا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی جب میں کہتا ہوں کہ میں ادراک کرتا ہوں تو اس میں ذات کے دو ممیز عنصر موجود ہوتے ہیں، ایک شعور اور دوسرا نفس یا انتھ کرن جو ایک ہی میں مخلوط ہوتے ہیں۔ وہ حصہ یا پہلو جو الم، مادیت اور تلون مزاجی سے متلازم ہے انتھ کرن کو ظاہر کرتا ہے اور جو بطور غیر متغیر ادراکی شعور معلوم ہوتا ہے وہ ذات ہے۔ بس ایغو کا تصور دو اجزاء پر مشتمل ہے ایک حقیقی دوسرا غیر حقیقی۔

ہم کو خیال ہے کہ یہ بالکل وہی بات ہے جس کی تردید کی فکر پربھاکر کو دامن گیر ہے وہ ذات کو منور بالذات خیال نہیں کرتا اس کے نزدیک فکر کی سہ گونہ نوعیت کچھ ایسی ہے کہ وہ علم، معروض علم اور ذات کا

باب ۱

ایک دم انکشاف کر دیتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سرخ گرم لوہے کے گولے کی مثال ہرگز صادق نہیں آتی اس لیے کہ لوہے کا گولہ اور آگ کا جدا طور پر تجربہ ہوتا ہے لیکن ذات اور انتھ کرن کبھی جدا طور پر تجربے میں نہیں آتے اور ہم کبھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ دونوں در اصل مختلف ہیں اور صرف ظاہری وحدت کی پر فریب صورت ہے۔ ادراک (انوبھو) تو روشنی کے مانند ہے جو ذات اور اشیا دونوں کو منور کرتا ہے اور اپنے مقصد کی تکمیل کے لیے اس کو کسی امداد کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن ویدانت کو اس میں اعتراض ہے کہ پربھاکر کے قیاس کے مطابق علم اور ذات کے درمیان کسی تعلق کا معلوم کرنا ممکن نہیں ہے۔ اگر علم کے متعلق یہ خیال کیا جائے کہ وہ اپنے آپ کو ظاہر کرنے والا ہے تو اس کو منور بالذات بھی تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ در اصل علم اور ذات دونوں بالکل ایک ہی ہیں۔ کمارل اس فکر (انوبھو) کو ایک حرکت خیال کرتا ہے۔ نیائے اور پربھاکر کے نزدیک فکر بطور کیفیت ذات ہے[۵]۔ اگر دوسری حرکتوں کی طرح یہ بھی ایک حرکت ہوتی تو خود کو تنویر سے متاثر نہ کرتی اور اگر فکر کو جوہر سمجھا جائے یا اگر وہ سالماتی قد و قامت کی ہوتی تو وہ کسی شئے کے ایک چھوٹے حصے کو ظاہر کر سکتی اور اگر وہ سب جگہ موجود ہوتی تو وہ ہر چیز کو منور کر دیتی۔ اگر متوسط جسامت کی ہوتی تو وہ اپنی ساخت کے لیے خود اپنے حصوں پر انحصار رکھتی نہ کہ ذات پر۔ اگر اس کو شمع کی روشنی کی طرح کیفیت ذات سمجھا جائے تب بھی یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ وہ ذات سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ اس کے سوائے وہ اور کس سے پیدا کی جا سکتی ہے؟ پس یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ذات یا آتما منور بالذات

۴۶

۵۔ نیائے کے نزدیک آتما شعوری ہے مگر صرف تلازم سے شعوری ہے لیکن یہ خود شعور (چت) نہیں ہے۔ شعور اس کے ساتھ متلازم ہے ترتیب کا نتیجہ ہے خود تنویریت کے اصول کی نیائے منجری تردید کرتی ہے (سوپرکاش (صفحہ ۴۳۲)۔

باب ۱

وجود ہے کوئی شخص اپنے اس علم کے متعلق شبہہ نہیں کرتا کہ وہ خود دیکھ رہا ہے یا اور کوئی ہیں ذات وہی ہے جو وگیان یا خالص شعور ہے جو ہمیشہ بذات خود منور ہے[1]

اگرچہ تمام منازل میں شعور مسلسل رہتا ہے، خواہ بیداری ہو یا خواب ہو لیکن اہنکار گہری نیند میں غائب رہتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ایک شخص گہری نیند سے اٹھ کر بیداری میں محسوس کرتا ہے کہ "میں چین سے سویا اور مجھ کو کسی چیز کا علم نہ ہوا" مگر ہوتا یہ ہے کہ گہری نیند میں انتھ کرن اور اہنکار باہم اگیان میں غرق ہو جاتے ہیں اور صرف اگیان اور ذات باقی رہ جاتے ہیں۔ اور بیدار ہونے پر یہ اہنکار انتھ کرن کی ایک حالت کے طور پر پھر پیدا ہوتا ہے اور اس کے بعد خواب میں وہ اگیان کے ادراک سے متلازم ہوتا ہے۔ اور اس ادراک کو پیدا کرتا ہے کہ مجھ کو کسی چیز کا علم نہیں" یہ اہمکار جو انتھ کرن کا ایک انداز (ورتی) ہے اودیا سے تشکیل پاتا ہے اور گیان شکتی (قوت علم) اور کریا شکتی (قوت عمل) کے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ اہمکار کی یہ کریا شکتی ذات کے اوپر پر فریب طور پر عاید کی جاتی ہے اور اس کے نتیجے کے طور پر ذات جاننے اور ارادہ کرنے میں سرگرم کارکن معلوم ہوتی ہے ہم نے ابھی غور کیا ہے کہ اہمکار انتھ کرن کی ورتی یا انداز ہے اور اس طرح زمانۂ ماضی کی اہمکار کو بھی متلازم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن پھر بھی آہنکار کو جو انتھ کرن کی ورتی ہے، صرف انتھ کرن کا علمی پہلو خیال کیا جا سکتا ہے۔ یہی انتھ کرن شک کی استعداد کے طور پر من کہلاتا ہے اور علم کے تیقن کے حصول کی استعداد کی وجہ سے بدھی، اور یاد رکھنے کی استعداد کی بنا پر چت کہلاتا ہے۔ جب خالص چت، انتھ کرن کے تلازم سے منور ہوتا ہے تو وہی جیو کہلاتا ہے۔ اوپر کے بیان سے یہ واضح ہے کہ اگیان

---

[1] دیکھو نیاٹے مکرند صفحہ ۱۳۰۔ ۱۴۰ چت سکھ اور وورن پرمیہ سنگرہ صفحہ ۵۳۔ ۵۸۔

محض لاشے نہیں ہے بلکہ اصول مظاہر ہے۔ لیکن تقویت پہنچانے والے اصل اصول کے بغیر وہ خود اکیلا قایم نہیں رہ سکتا۔ اگیان یا غیر معین کے طور پر اس کی اپنی نوعیت کا راست ادراک خالص شعور سے ہوتا ہے۔ مظاہر کو پیدا کرنے کی اس کی حرکتیں خود غیر معین رہتی ہیں اور حقیقت جو ان مظہری حرکات کے تحت کارفرما ہے خود کو ان ہی کے ذریعے ظاہر کر سکتی ہے جو اس کو پوشیدہ کئے ہوئے ہیں۔ اس وقت جب کہ مماثل احوال انتہ کرن میں پیدا ہوتے ہیں اور حقیقت کی روشنی ان احوال کے ذریعے چمکتی ہے۔ جس انتہ کرن کا اہنکار ایک لمحہ ہے وہ خود اگیان کے مظاہر کا ایک لا آغاز نظام ہے۔ جس میں مظاہر ماضیہ کے ارتسامات و تلازمات شامل ہیں جیسے نیکی و بدی جبلت وغیرہ اور یہ لا آغاز زمانے سے ہیں جب کہ جیو یا انفرادی روح نے اپنا دور شروع کیا ہے۔

انرواچیہ واد اور ویدانت کا منطقی مناظرہ

ہم نے ابھی غور کیا ہے کہ غیر معین اگیان کا تجربہ راست ادراک سے ہو سکتا ہے اور ویدانت میں صرف دو مقولے ہیں۔ ایک تو حقیقت یا منور بالذات برہمہ کا مقولہ اور دوسرے غیر معین کا مقولہ۔ موخرالذکر کی اصل صورت عالم ہے اور یہی وہ اصول ہے جس سے واحد غیر متغیر برہمہ مجازاً کثرت عالم کے اختلاف میں ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن یہ غیر معین جو ہستی اور نیستی کے مقولے سے مختلف ہے اس کا صرف ایک اضافی وجود ہے اور جب کہ برہمہ کا حقیقی علم نمودار ہوتا ہے تو بالآخر یہ غیر معین غایب ہو جاتا ہے اس غیر معین کی نوعیت کے بارے میں بجز غیر معین ہونے کی خصوصیت کے اور کچھ معلوم نہیں ہے یہ سمجھ میں آنا بہت مشکل ہے کہ اودیا اگیان یا مایا سے کس طرح تمام مظاہر عالم واقعات کا متعین نظم عالم کی صورتوں و ناموں کے لاتعداد اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔ اگر اگیان محض ایک غیر معین جہالت ہے تو اس سے وجود عالم کی یہ معین صورتیں کس طرح ظہور پذیر ہو سکتی ہیں کہ کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود صرف اضافی ہے اور مستقل و لامحدود حقیقت کے مقابلے میں اس کا

باب ۱۰

وجود محض عارضی ہے ایسے اصول کو اختیار کرنا اور اس سے نفس، مادہ اور درحقیقت منور بالذات خالص برہمہ کے سوائے اور سب کچھ مستخرج کرنا مشکل سے ہی ہماری عقل کو بھلا معلوم ہوگا۔ اگر اس ترتیب عالم کا نظام صرف ظاہری دکھاوا ہو اور اس میں سوائے خالص ذات کے اور کچھ بھی صداقت کا جزو نہ ہو تو وہ استدلال کی روشنی میں بے عیب ثابت ہوگا اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ معروضی عالم کے متعلق ہم جو چاہیں تصورات قایم کریں وہ تمام کے تمام تناقص بالذات ہوں گے۔ لہذا بے اصل اور باطل ہوں گے اگر وہ تمام غیر معین سے پیدا ہوئے ہیں تو ان کو نکتہ رس تنقید کے وقت بھی ایسی خصوصیت ظاہر کرنی چاہیئے۔ تمام مقولات کے متعلق ثابت کرنا پڑے گا کہ وہ اس قدر مایوس کن صور پر مبہم ہیں اور بغیر کسی قابل فکر تصور کے ہیں کہ اگرچہ وہ ہمیں بدیہی معلوم ہوتے ہیں لیکن جونہی ان کی جانچ کی جاتی ہے وہ غیر معین حالت میں شکست ہو جاتے ہیں اور کوئی شخص ان کے متعلق یہ دعوے نہیں کر سکتا کہ وہ ہیں یا نہیں ہیں، نظم عالم کے متعلق ہمارے اساسی تصورات کے بارے میں ایسی سلبی تنقیدات شری ہرش اور اس کے شارح وتابع چت سکھ نے کی ہیں ان سب کی وضاحت اس باب کے دائرے سے باہر ہے اور یہ دشوار ہے کہ یہاں ہمارے مختلف تصور کے انتقاد کو ان کی حقیقت واضح کرنے کے لیے بیان کیا جائے۔ میں یہاں صرف ایک مثال دیتا ہوں۔

۴۶۷

ہم اختلاف کے تصور کی جانچ کی مثال لیتے ہیں جیسی کہ کھنڈن کھنڈ کھادیہ میں کی گئی ہے۔ تصور اختلاف کی چار تشریحات ممکن ہیں (۱) ایسے اختلاف کا ادراک ہو سکتا ہے جو ہمارے تجربے کے خود خصوصیات میں ظاہر ہوتا ہے (سوروپ بھید) جیسا کہ پربھاکر کا خیال ہے (۲) دو چیزوں میں اختلاف سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ ایک دوسری میں غیر موجود ہے (انیونیہ ابھاو) جیسا کہ اہل نیائے اور بھٹ کے پیرو خیال کرتے ہیں (۳) اختلاف سے مراد اختلاف خصوصیات ہے (ویدھرمیہ)

باب ۱۰

جیسا کہ ویشیشک کے حامی خیال کرتے ہیں۔ (۴) اختلاف خود ایک جدا کیفیت ہو سکتی ہے جیسے کہ نیائے میں پرتھکتو کی کیفیت ہوتی ہے۔ پہلے متبادل کو لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ یہ کہا جاتا ہے کہ گھڑا اور کپڑا خود اپنی صورت اور وجود سے اپنے باہمی اختلاف کو ظاہر کرتے ہیں لیکن اگر ہم کپڑا دیکھتے ہوئے صرف کپڑے کی خصوصیت کے طور پر اس کے اختلاف کو دیکھتے ہیں جو گھڑے سے ہے تو گویا گھڑا بھی کپڑے کی صورت میں ضرور داخل ہوا ہوگا ورنہ ہم کس طرح کپڑے کی خصوصیات کو گھڑے کے اختلاف کے طور پر ادراک کرتے یعنے اگر اختلاف کوئی چیز ہے جو براہ راست حواس سے ادراک کی جا سکتی ہے تو چونکہ اختلاف بالطبع ضرور کسی چیز کا اختلاف ہوگا یہ توقع کی جاتی ہے کہ کوئی اور شے مثلاً گھڑا جس سے اختلاف کا ادراک ہوا ہے وہ کپڑے کے ادراک میں راست مدرک ہو۔ لیکن اگر ادراک اختلاف دو چیزوں کے درمیان بعینہ وہی ادراک ہے تب تو وہ تناقض ذات عیاں ہے۔ کپڑے میں ہم کو جس اختلاف کا ادراک ہوتا ہے وہ کسی وجود کے طور پر نہیں ہے اس لیے کہ اختلاف کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شے کا کسی دوسری شے سے اختلاف ہو۔ اگر وہ شے کا ادراک نہ ہو جس سے کہ اختلاف کا ادراک ہو رہا ہے تو کس طرح اختلاف بطور وجود مدرک ہو سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ خود کپڑا اپنا اختلاف گھڑے سے ظاہر کرتا ہے اور یہ گھڑے سے ظاہر ہوتا ہے تب ہم دریافت کرتے ہیں کہ گھڑے کی کیا نوعیت ہے اور اگر کپڑے سے اختلاف ہی گھڑے کی نوعیت ہو تب تو کپڑا گھڑے کی نوعیت میں شامل ہوگا اور اگر یہ کہا جائے کہ

۴۶۳

کپڑا تو صرف یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ ایک حد ہے جس سے اختلاف کا مفہوم ظاہر کرنا مراد ہے تو یہ بھی ناممکن ہے اس لیے کہ ہم کس طرح فرض کر سکتے ہیں کہ ایک حد دوسری تمام اشیا سے اختلاف کے تلازم سے بالکل بری ہو اور تاہم ایک حد ہو جو تصور اختلاف کو قایم کرتی ہے۔ اگر وہ حد اختلاف ہے تو وہ دوسری چیزوں کی نسبت سے آزاد نہیں رہ سکتی جن سے اختلاف ظاہر کیا جا رہا ہے کپڑے سے اس کے اختلاف کو اگر گھڑے کی ایک

باب ۱۱

کیفیت سمجھا جائے تب بھی ایک قدیم دشواری پیش آتی ہے اس لیے کہ کپڑے سے اس کا اختلاف خود کپڑے کو شریک ان میں کرے گا اور اگر کپڑا بطور کیفیت گھڑے کی نوعیت میں داخل ہے تو اس طریقے سے گھڑا کپڑے کی خصوصیت میں داخل ہوگا پس اس کا نتیجہ اختلاف تو نہ ہوگا بلکہ عینیت پیدا ہوگی علاوہ بریں اگر کپڑے کو گھڑے کی خاصیت کے طور پر دیکھا جائے تو دونوں آپس میں ایک دوسرے پر منحصر ہوں گے لیکن ہم نے کبھی ایسا تجربہ نہیں کیا علاوہ ازیں یہ یقین دشوار ہے کہ اشیا کے سابقہ اوصاف کوئی نسبت رکھتے ہیں یا نہیں اگر نہیں تو عدم تعلق ہر جگہ یکساں ہونے کے سبب ہر ایک چیز کو ہر ایک چیز کی صفت کہا جاسکے گا اگر ان دونوں میں تعلق ہے تب اس تعلق کے لیے ایک دوسرے تعلق کی ضرورت ہوگی۔ اس سے تعلق قایم کرے اور اس کے لیے ہر دوسرا تعلق درکار ہوگا اور یوں ہی سلسلۂ لاتنہائی شروع ہوگا۔ جب گھڑے وغیرہ کو بغیر دوسری چیزوں کے حوالے سے دیکھا جائے تو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ گھڑے وغیرہ کی طرح نظر آتے ہیں۔ لیکن جب ان پر کپڑے وغیرہ کے حوالے سے نظر کی جاتی ہے تو وہ اختلاف کے طور پر نظر آتے ہیں لیکن ایسا نہیں ہوسکتا اس لیے کہ اختلاف کے ادراک سے گھڑے کا ادراک بالکل مختلف ہے اور یہ بھی غور کرنا چاہیے کہ کپڑے اور گھڑے کے تصورات سے تصور اختلاف مختلف ہے۔ گھڑا ہے اور کپڑا ہے یہ کہنا ایک بات ہے اور گھڑا کپڑے سے مختلف ہے۔ یہ کہنا بالکل جداگانہ ہے۔ لہذا گھڑا بطور اختلاف نہیں ظاہر ہوسکتا ہے اگرچہ وہ کپڑے کے حوالے سے دیکھا جاسکتا ہے گھڑے کے تصور کو اپنے ظہور کے لیے دوسری چیزوں کے تصورات کی ضرورت نہیں۔ علاوہ بریں جب میں کہتا ہوں کہ گھڑا کپڑے سے مختلف ہے میرا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اختلاف وہی وجود ہے۔ جو گھڑا یا کپڑا ہے میرا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کپڑے اور گھڑے کا اختلاف گھڑے تک محدود ہوتا ہے اور نہ صرف یہ کہ کپڑے کے تصور کا اشارہ گھڑے کے تصور کی طرف

بانبا — ہے پس اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اختلاف کسی شے مدرک کی خصوصی نوعیت نہیں ہے۔

دوسرے متبادل میں جہاں دو چیزوں کے اختلاف کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز میں نہ پائی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اگر گھڑے اور کپڑے کے اختلاف سے یہ مطلب ہے کہ گھڑا کپڑا نہیں ہے یا کپڑا گھڑا نہیں ہے، تب بھی وہی دشواری پیش آتی ہے۔ کیونکہ جب میں کہتا ہوں کہ کپڑے میں گھڑے کی نفی یا عدم موجودگی کا کپڑے میں گھڑے سے اختلاف کہلاتی ہے تو کپڑے میں گھڑے کی عدم موجودگی کے ہونے سے یہ ضروری ہوگا کہ گھڑا کپڑے میں رہے۔ اور یہ امر تو اختلاف کو نوعیت میں بدل دے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ کپڑے میں گھڑے کی عدم موجودگی جدا چیز نہیں ہے بلکہ خود کپڑے سے مطابق ہے تب بھی ان کے اختلاف کو بطور باہمی اخراج کے واضح نہیں کیا جا سکتا۔ اگر اس باہمی نفی (اینو نیہ آبھاؤ) کی تشریح اس طرح کی جائے کہ وہ کپڑے میں گھڑے پن کی عدم موجودگی ہے اور گھڑے میں کپڑے پن کی تب بھی ایک دشواری پیدا ہوتی ہے کہ گھڑے پن یا کپڑے پن میں کوئی ایسی کیفیت نہیں ہے کہ جس کو باہم خارج کیا جا سکے اور نہ ان میں کوئی ایسی کیفیت ہے جس سے کہ وہ بعینہ ایک سمجھے جا سکیں۔ پس جب یہ کہا جاتا ہے کہ کپڑے میں کوئی گھڑا پن نہیں ہے تو ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کوئی کپڑا پن گھڑے میں نہیں ہے اس لیے کہ کپڑا پن اور گھڑا پن واحد و مساوی ہیں پس کپڑے میں گھڑے پن کی عدم موجودگی کے معنے خود کپڑے میں کپڑے پن کی عدم موجودگی سمجھے ہوں گے۔ جو متناقض بالذات ہے۔ تیسرے متبادل پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اختلاف سے ہماری مراد اختلاف خصائص (ویدھرمیہ) ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ویدھرمیہ یا اختلاف جو موجودہ گھڑے میں ہے کوئی ایسا اختلاف ہے جو کپڑے کے موجودہ اختلاف سے ممیز کیا جا سکے۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو ہم کو

۴۶۴

باب ۱۰

وتید ھرمیہ کے لاتناہی سلسلوں کی ضرورت ہوگی اگر جواب نفی میں ہو تو دو اختلافات کے مابین کوئی اختلاف نہ ہونے سے وہ دونوں بعینہ ایک ہوں گے پس اختلاف خصوصیت ہی باقی نہ رہے گا اگر کہا جائے کہ فطری صور اشیا خود مختلف ہیں اس لیے کہ ہر ایک دوسرے کو خارج کرتی ہے تب اختلافات یا طبعی صور کے سوائے تمام اشیا بے صورت ٹھیریں گی (اہنہ سوروپتا) اگر طبعی صور (سوروپ) سے مراد خاص طبعی صور ہیں تو چونکہ خاص طبعی صور یا خصوصیات صرف اختلاف کو ظاہر کرتی ہیں اس لیے چیزوں کی طبعی صور ان کی خاص صورتوں سے الگ عین مطابق لازم ہوں گی پس یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ پرتھکتو (مفارقت) کوئی کیفیت نہیں ہے جو چیزوں کے اختلاف کی تشریح کرے۔ اس لیے کہ وہاں بھی یہ اعتراض اٹھے گا کہ آیا مفارقت اشیائے مختلف میں موجود ہے یا مماثل اشیا میں اور پھر مفارقت اس چیز کے مطابق ہے یا نہیں جن میں وہ موجود ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

۵۶۴ اس طریقے کی دقیق تحلیل اور تنقید مابعد الطبیعیات کی قدیم ترین ابتدا ہندی فلسفہ میں کتھاوتتو کے ابتدائی ابواب سے ہوتی ہے۔ پانینی سے متعلق پتنجلی کی مہابھاشیہ میں بھی اس کے چند نشان ملتے ہیں لیکن ناگارجن وہ شخص ہے جس نے اس کا حقیقی سرگرمی سے احیا کیا اور باقاعدہ طور پر دقیق و مشکل مسائل یا جوابی مسائل کو کام میں لایا تاکہ ثابت ہو کہ ہر چیز جو بطور مفید نظام یا ترتیب ظاہر ہے وہ دراصل غیر موجود ہے۔ کیونکہ تمام ناقابل بیان و ناممکن اظہار اور متناقص بالذات ہیں اس طرح جب ہر چیز متروک ہو جائے تو صرف خلا (شونیہ) باقی رہتی ہے شنکر نے نیائے اور بودھ نظامات کی تردید میں اس طریقے سے تھوڑا فائدہ اٹھایا ہے۔ لیکن شری ہرش نے اس کا احیا کیا، اس کو نمایاں طور پر ترقی دی اور ہمارے روزمرہ حیات کے تصورات و خیالات جن کی تائید نیائے کے نظام میں کی جاتی ہے ان سب کی تنقید کر کے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ عالم کی کسی چیز کی تعریف نہیں ہو سکتی اور نہ یہ تیقن ہو سکتا ہے کہ کوئی شے دراصل ہے یا نہیں۔

باب ٹ

نیائے کی تمام ممکن تعریفوں کی تردید لازماً اس نتیجے پر پہنچاتی ہے کہ وہ اشیا جن کی تعریف کی سعی کی جاتی ہے دراصل موجود نہیں ہیں اگرچہ وہ ایسی نظر آتی ہیں۔ ویدانت کا استدلال یہ ہے کہ یہ بالکل ویسا ہی ہے جیسا کہ اس کو ہونا چاہئے اس لیے کہ غیر معین اگیان صرف صورتوں کو پیدا کرتا ہے اور جب اس کو استدلال کی روشنی میں لایا جائے تو ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے متعلق کوئی مستقل تصورات تعمیر نہیں ہو سکتے یا دوسرے الفاظ میں دنیا کا بود نمود اور مایا کے مظاہر یا اگیان ناقابل تعریف یا انروچینہ ہے شری ہرش کی اس بڑی تصنیف کے بعد چت سکھ کی تتو دیپکا ہے جس میں وہ شری ہرش کی تقلید کرتا ہے اور بعض جگہ چند جدید تصورات پر تنقیدوں کا اضافہ بھی کیا ہے۔ پس طریقۂ ویدانت نے ایک طرف تو شونیہ واد کے طریقے کو اختیار کیا جو صورت عالم کے تمام تصورات کو باطل قرار دیتا ہے۔ دوسری طرف وگیان واد بودھ مت کے طریقے کو قبول کر کے علم کی منور بالذات خاصیت کو ثابت کیا اور آخر کار ذات کو ہی بطور منور بالذات آخری حقیقت قایم کیا۔

نظریۂ تعلیل

ویدانت فلسفے نے دائمی متغیر مظاہر صورت عالم پر غور کیا اور اصل دریافت کرنے کی کوشش کی کہ یہ لاتعداد واقعات اور معلولات کے سلسلے کہاں سے وجود میں آئے۔ یہ نظریہ کہ معلولات بالکل جدید تخلیق ہیں جو غیر متغیر، غیر مشروط اور فوراً پہلے آنے والے مقدم سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور یہ نظریہ کہ علت ہی کے ارتقا اور اس کی تبدیل ہیئت سے معلولات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تمام نظریے اس مسئلے کی تشریح کے لیے ناکافی متصور ہوئے جو ویدانت کے پیش نظر ہے چند ترتیبیں مستقل اور غیر مشروط طور پر چند معلولات

۴۶۶

باب ۱۲

سے قبل ہوتی ہیں لیکن اس سے اس امر کی تشریح نہیں ہو سکتی کہ کس طرح پہلے گزرے ہوئے مظاہر بعد میں آنے والے مظاہر کو پیدا کر سکتے ہیں۔ درحقیقت تصور تعلیل و پیدائش میں کچھ ایسی بات ہے جو ناقابل تعریف و ناقابل تشریح ہے۔ ہماری تحقیق علت زیادہ تر کسی شے کی صداقت کی اساسی اور ابتدائی تحقیق کی صورت ہے۔ بہ نسبت اس کے جو حالیہ لمحے میں معلوم ہوتی ہے جب کہ ہم گھڑے کی علت سے واقف ہونا چاہتے ہیں تو جو کچھ ہم نے جاننے کی کوشش کی وہ تو معلول کی زیادہ پیچیدہ صورت کے ظہور کی ایک سادہ صورت ہے اس کی اصل اور اساس کیا ہے جس سے معلول پیدا ہوتا ہے؟ اس تحقیق سے جدا اگر ہم مظاہر علتی کے تصویری استحضار پر غور کریں جس میں بعض ترتیبیں مقدم زمانے میں مستقل طور پر موجود ہونے سے معلول وجود میں آتا ہے تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم وہیں ہیں جہاں پہلے تھے اور اس معاملے کی منطق میں داخل ہونے سے قاصر ہیں، نیائے کی علت و معلول کی تعریف عام طور پر اس حد تک کارآمد ہو سکتی ہے کہ وہ خاص قسم اشیا کے چند مجموعوں کو موزوں جوڑوں کے طور پر دوسرے مظاہر کے ساتھ متلازم کرتی ہے جو بعد میں واقع ہو رہے ہیں جن میں سے اگر ایک موجود ہو تو دوسرے کی موجودگی کا بھی امکان ہوتا ہے لیکن اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہو سکتا اور ہمارے سوال کا جواب نہیں ملتا کہ علت کی نوعیت کیا ہے۔ مقدم بہ زمان، اس رائے کی رو سے علت کی لازمی شرط قرار دی گئی ہے لیکن نیائے کے نزدیک زماں ایک مسلسل ہستی ہے۔ تسلسل زماں تو صرف مظاہر کے مقدم اور تالی کا متصور ہو سکتا ہے۔ اور یہ یکے بعد دیگرے ہونے پر مشتمل ہے۔ پس تسلسل زماں اور مقدم و تالی زماں کے تصور باہم ایک دوسرے پر منحصر ہونے کے سبب ان میں سے کوئی بھی مستقلاً متصور نہیں ہو سکتا دوسری اہم شرط استقلال ہے لیکن اس سے کیا مراد ہے؟ اگر اس سے مراد مستقل مقدم ہے تو ایک گدھے کو بھی دھوبی کی علت قرار دینا چاہیے جو مقدم کے طور پر ہمیشہ موجود ہوتا ہے جب کہ دھوبی کے گھر سے دھواں نکلتا ہے[۱]۔

[۱] ہندوستان میں میلے کپڑے گدھوں پر لادتے ہیں اور یہ ہمیشہ گھاٹ پر موجود رہتے ہیں جہاں پانی گرم کیا جاتا ہے۔

اور اگر ایسا مقدم مراد ہے کہ معلول کے وقوع کو فراہم کر دیتا ہے تب بھی معلول کی
فراہمی کے متعلق سمجھنے میں بڑی دشواری ہے اس لیے کہ سمجھ میں آنے والی چیز
صرف مقدم ہے اور کچھ نہیں اگر استقلال سے مراد وہ وجود ہے جس کی موجودگی سے
معلول وجود میں آتا ہے تب بھی وہ ناکام رہتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ بیج ہو
اور شاخ نہ ہو اس لیے صرف بیج کی موجودگی معلول یعنی شاخ کے پیدا کرنے کے
لیے کافی نہیں ہے۔ اگر کہا جائے کہ علت معلول کو اسی وقت پیدا کر سکتی ہے۔
جب کہ وہ امدادی عناصر سے متلازم ہو۔ تب بھی یہ سوال باقی رہتا ہے
اس لیے کہ ہم نے سمجھا ہی نہیں کہ علت سے کیا مراد ہے جب ایک ہی معلول
کثرت علل سے پیدا ہوتا ہوا معلوم ہو تو یہ تعریف ہی علت کی نہیں ہو سکتی)۔ کہ
اس کے واقع ہونے سے معلول واقع ہوتا ہے اور اگر وہ قاصر رہے تو یہ بھی قاصر رہتا ہے۔ یہ بھی نہیں
کہا جا سکتا ہے کہ کثرت علل کے باوجود ہر ایک مخصوص علت خود اپنے خاص قسم کے معلول سے
متلازم ہے اور ایک خاص قسم علت سے ہم یقیناً مخصوص معلول کو حاصل
کر سکتے ہیں (مقابلہ کرو واتسیاین اور نیائے منجری) اس لیے کہ ایک ہی
علت مثلاً مٹی سے مختلف معلول گھڑا اور رکابی وغیرہ بنتے ہیں۔ اگر علت کی
تعریف یہ ہے کہ وہ ترتیب اجزا ہے تب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ترتیب
سے کیا مراد ہے کیا اس کا مفہوم یہ ہے کہ خود اجزا یا کوئی شے ان سے بالاتر
ہے؟ اول الذکر قیاس سے منتشر اجزا ہمیشہ عالم میں موجود رہتے ہیں اس
لیے ہمیشہ معلول کو بھی ہونا چاہئے۔ اگر اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کوئی شے
ہے اور وہ خصوصی اجزا سے بالاتر ہے۔ تب وہ چیز بھی ہمیشہ موجود ہونے
سے معلول بھی ہمیشہ موجود ہو گا نہ ترتیب (سامگری) کی تعریف یہ کی جا سکتی
ہے کہ وہ علل کی آخری حرکت ہے۔ جس کے فوراً بعد معلول پیدا ہوتا ہے اس
لیے کہ ترتیبی علت سے حرکت کا تعلق ناقابل فہم ہے۔ علاوہ بریں اگر حرکت کی
یہ تعریف کی جائے جو معلول کو پیدا کرتی ہے تو تصور تعلیل ہی جس کو ثابت کرنا
مقصود ہے اس کو ہی فرض کر لینا پڑے گا۔ علت کے تصور میں ضرورت کا یہ
خیال کہ علت وہ ہے جو معلول پیدا کرے وہ بھی مساوی طور پر ناقابل تعریف

باب ۱۰

ہم علت و معلول و ناقابل تشریح ہے اور منطقی طور پر ناقابل تصور ہے پس کسی طرح ہم علت و معلول کے مظاہر کے لاتنا ہی سلسلوں سے علتی اصول کی حقیقی نوعیت کا سراغ لگانا چاہیں ہم ناکام ہی رہتے ہیں۔ معلولات کی تمام خصوصیات مایا کا ناقابل بیان و ناقابل تعریف اگیان ہے اور کسی طرح ہم اس کی کوشش کریں کہ یہ مظاہر بذات خود یا ایک دوسرے کے تعلق کے ساتھ۔ ہماری سمجھ میں آئیں مگر ہم ناکام رہتے ہیں اس لیے کہ وہ غیر معین ہیں۔ سے ٹالے ہوئے ہیں اور غیر منطقی اور پر فریب ہیں اور تھوڑے عرصے کے بعد ہمیشہ کے لیے غائب ہو جائیں گے۔ پس حقیقی علت خالص ذات ہے وہی حقیقت جو اپنے آپ میں اٹل ہے وہی اساس جس پر تمام صورتیں عائد کی جاتی ہیں تو حقیقی معلوم ہوتی ہیں حقیقی علت اس طرح غیر متغیر ہے جو تمام تجربے میں قایم ہے اور معلولی مظاہر اس پر اگیان یا اودیا کے دھوکے ہیں مستقل مٹی تمام اس کے مظاہر جیسے گھڑا اور رکابی وغیرہ کی علت سمجھی جاتی ہے تمام مختلف انداز جس میں مٹی ظاہر ہوتی ہے وہ تو صرف صورتیں ہیں جو غیر حقیقی و ناقابل تعریف ہیں لہذا پر فریب ہیں۔ واحد صداقت صرف مٹی ہے۔ اسی طرح تمام عالم کے مظاہر میں واحد صداقت صرف برہمہ کی ذات ہے اور تمام مظاہر جو اس پر عائد کئے گئے ہیں وہ محض دھوکا دینے والے صور اور نام ہیں اسی کو ست کاریہ واد یا زیادہ موزوں و یدانت کا ستکارن واد کہنا چاہئے کہ علت ہی صرف حقیقی ہے اور ہمیشہ موجود رہنے والی ہے اور مظاہر بذات خود ایک دھوکا ہیں ان میں صرف اتنی صداقت ہے کہ یہ سب کے سب حقیقت یا ذات پر عائد کئے جاتے ہیں جو خود تنہا حقیقی ہے ایک ہی علت یا وجود کا ایسا دکھاوا جو مظاہر کی غیر حقیقی کثرت کے طور پر نظر آتا ہے اسی کو ووَرت واد کہتے ہیں جو سانکھیہ لوگ کے پرنیام واد سے بالکل مختلف ہے جس میں معلول بالقوۃ حالت سے حقیقی علت کی ترقی یافتہ صورت سمجھا جاتا ہے معلول جب علت سے جدا وجود رکھتا ہے تو اس کو ویورت کہتے ہیں لیکن جب معلول علت کی ہی قسم کا ہو تو اس کو پرنیام کہتے ہیں ویدانت کو نیائے پر اتنا ہی اعتراض کرنا ہے جتنا کہ اس کو سانکھیہ کے

۴۶۸

نظریہ تعلیل سے اعتراض ہے اس لیے کہ حرکت، نشو و نما، صورت، بالقوہ حالت اور واقعیت یہ سب کے سب عقل کی روشنی میں ناقابل تعریف و تصور ہیں ان سے تعلیل کی تشریح نہیں ہو سکتی بلکہ صرف اشیا اور مظاہر کو دوبارہ بیان کر دیتے ہیں جیسے کہ وہ عالم میں نظر آتے ہیں۔ درحقیقت اگرچہ مظاہر بہر حال علت سے عین مطابق نہیں ہیں تاہم ان کی تعریف علت کی اصطلاح کے بغیر نہیں ہو سکتی۔

علت و معلول یا برہمہ اور عالم میں یہ تعلق ہونے کے سبب شنکر ویدانت کے مختلف پیروؤں نے صورت عالم کی علت کی تشریح کرتے ہوئے کبھی مایا، اگیان یا اودیا پر زور دیا ہے۔ کبھی صرف برہمہ پر اور بعض وقت دونوں پر زور دیتے ہیں پس سروگیاتم منی مصنف سنکشیپ شاریرک اور اس کے پیرو خیال کرتے ہیں کہ خالص برہمہ کو صورت عالم کا علتی جوہر (اپادان) خیال کرنا چاہیے اس کے برعکس پرکاش اُتم اکھنڈانند اور مادھو تسلیم کرتے ہیں کہ برہمہ بہ تلازم مایا یعنے برہمہ کی مایا کی عکس والی صورت یا ایشور کو صورت عالم کی علت سمجھنا چاہیے۔ صورت عالم مایا کا ارتقا یا پرنیام ہے جو ایشور میں متمکن ہے اس کے برعکس ایشور (خدا) ویورت علتی مادہ ہے بہر حال دوسرے اشخاص مایا اور اودیا میں فرق کرتے ہیں۔ مایا کو التباس کے کائناتی عنصر اور اودیا کو فرد یا جیو میں اسی وجود کا ایک ظہور خیال کرتے ہیں ان کے نزدیک اگرچہ صورت عالم مایا کی پیدا کردہ کہی جا سکے تاہم ذہن وغیرہ جو فرد سے متلازم ہیں وہ اودیا سے پیدا ہوتے ہیں جو جیو یا فرد کے ساتھ بطور علتی مادہ (اوپادان) ہے۔ دوسروں کا یہ خیال ہے کہ یہ فرد ہی ہے جس کے لیے ایشور اور صورت عالم دونوں ظہور میں آتے ہیں اس لیے یہ خیال کرنا بہتر ہے کہ یہ تمام ظہور جیو میں بہ تلازم اودیا یا اگیان ہوتا ہے۔ کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ صورت عالم میں ایک طرف تو خالص وجود اور دوسری طرف مادیت وغیرہ ہے اس لیے برہمہ اور مایا دونوں کو علت قرار دینا چاہیے یعنے برہمہ بطور مستقل علتی مادہ، اپادان اور مایا بطور وجود جو پرنیام میں ارتقا پاتی ہے۔ واچسپتی کا خیال ہے کہ برہمہ مایا کے ذریعے جیسی کہ وہ جیو کے ساتھ متلازم ہے صورت عالم کی مستقل علت ہے

باب ۱۴

پس مایا تو بطور سہکاری یا آلہ ہے جس سے برہمہ جیو کی آنکھ میں گونا گوں صورت عالم نظر آتا ہے۔ پرکاش آنند اپنی سدھانت مکتاولی میں بیان کرتا ہے برہمہ خود خالص ہے اور رہی صورت میں بھی بالکل غیر متاثر ہے اور صورت عالم کا علتی مادہ بھی نہیں ہے۔ ہر ایک چیز جو ہم مظہری عالم میں دیکھتے ہیں یعنے صورت عالم کا سارا میدان یہ سب مایا کی پیداوار ہے جو کائنات کے التباس کے لیے آلاتی اور اوپادان (علتی مادہ) ہے خواہ آرا کا کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو وہ کسی طرح اس اصلی اصول ویدانت کو متاثر نہیں کر سکتے کہ برہمہ ہی ایک غیر متغیر علت ہے اور اس کے سوائے تمام معلول مظاہر بطور نا قابل تعریف التباس کے محض ایک عارضی وجود رکھتے ہیں۔ لفظ مایا رگ وید میں آیا ہے اس کا مفہوم ما فوق الفطرت قوت اور حیرت انگیز مہارت ہے لیکن اس کے تحت ایک جبلی راز کے تصور پر اتھرو وید میں بتدریج زور دیا گیا ہے اور وہ جادو یا التباس کے مفہوم میں استعمال ہونے لگا چنانچہ برہد آرنیک پرشن شویتا شوتیر اپنشدوں میں اس لفظ سے مراد جادو ہے۔ یہاں یہ بیان کرنا بے موقع نہیں ہے کہ قدیم اپنشدوں میں لفظ مایا صرف ایک بار برہید آرنیک میں اور ایک بار پرشن میں واقع ہوا ہے۔ قدیم پالی بودھی کتب میں وہ فریب یا فریبی کردار کے مفہوم میں آیا ہے بدھ گھوش نے اس کو سحری طاقت کے مفہوم میں استعمال کیا ہے، ناگارجن اور لنکاوتارہ کے ہاں اس کا مفہوم التباس ہے شنکر کے ہاں لفظ مایا کا مفہوم التباس ہے اس کو ایک تو اصول تخلیق بطور شکتی (قوت) یا امدادی علت کے طور پر استعمال کیا گیا ہے اور دوسرے خود مظہری مخلوق بطور التباس صورت عالم استعمال ہوا ہے۔

۴۷۰

یہاں یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ شنکر کے استاد کے استاد گوڈ پادنے ایک نظام اصول مایا کی امداد سے قائم کیا تھا۔ اپنشدوں میں صداقت مطلقہ کی پُرگرم تحقیق کی روح پھونکی گئی ہے وہ صورت عالم کی تشریح کرنے میں اپنی توجہ مبذول نہیں کرتے نہ تو صداقت مطلقہ سے اس کے تعلقات دریافت

باب ۱۰

کرتے۔ غالباً ہندو مفکرین میں گوڈپاد نے سب سے اول واضح طور پر بیان کیا ہے کہ درحقیقت عالم وجود نہیں ہے اور یہ کہ وہ مایا ہے نہ کہ کوئی حقیقت جب صداقت برتر کی تحقیق ہو جاتی ہے تو مایا دور نہیں ہوتی اس لیے کہ وہ کوئی شے نہیں بلکہ تمام عالمی التباس اپنی ہوائی لاشیئیت میں فنا ہو کر پھر کبھی واقع نہیں ہوتا۔ گوڈپاد نے ہی صورت عالم کو خوابی صورتوں سے تشبیہ دی اور تسلیم کیا کہ بیداری کے عالم میں دیکھی ہوئی اشیا غیر حقیقی ہیں۔ اس لیے کہ ان میں یہ استعداد ہے کہ وہ خواب کی سی چیزوں کی طرح دکھلائی دیں جو باطل و غیر حقیقی ہیں گوڈپاد کہتا ہے کہ آتما بیک وقت واقف و موقوف ہے مایا کے ذریعے عالم آتما میں موجود رہتا ہے۔ چونکہ صرف آتما ہی حقیقی ہے اور کل ثنویت التباس ہے۔ پس لازمی طور پر نتیجہ نکلتا ہے کہ تمام تجربہ بھی التباس ہے۔ شنکر نے خود اس اصول کی تشریح اپنی اپنشدوں اور برہمہ سوتروں کی مکمل شرحوں میں کی ہے لیکن میرے خیال میں اس نے اصول مایا کی محض معمولی صراحت کی ہے۔ البتہ اس کے بعض پیرووں نے مایا کے تصور پر غور کیا ہے اور اس کی جانچ کی ہے اور جرأت کے ساتھ کہا ہے کہ وہ ناقابل تعریف ہے اور یہ ویدانت فلسفے کی ترقی میں ایک ٹھوس اضافہ ہے۔

ویدانت کا نظریۂ ادراک و انتاج[۱] (صفحہ ۴۷۰)

پرمان وہ ذریعہ ہے جو صحیح علم تک پہنچاتا ہے اگر حافظے کو اس تعریف سے خارج کر دیا جائے تو پرمان کی تعریف یہ کی جائے گی کہ وہ ایسا ذریعہ ہے جو ایسے صحیح علم تک پہنچاتا ہے جو ابھی تک حاصل نہیں ہوا ہے ویدانت میں صحیح علم

۴۷۱

[۱] ۔ دھرم راجا دھوریندرا اور اس کے بیٹے رام کرشن نے ویدانتی ادراک و انتاج کی مکمل اسکیم مدون کی ہے یہ عام ویدانت مابعد الطبیعیات سے کامل طور پر متفق ہے قدیم ویدانتی

باب ۸

(پرما) سے مراد معروض کا وہ علم ہے جس میں تناقض نہ پایا گیا ہو (ابادھی تارتھ وشیہ گیانم) سوائے اس کے کہ دوسرے طریقے پر ظاہر کیا جائے بالعموم خیال ہے کہ اس سے حافظہ خارج ہے اور سابقہ غیر حصولی وغیر تناقضہ علم پر اس کا اطلاق ہوتا ہے بعض وقت اعتراض ہوتا ہے کہ جب ہم تھوڑی دیر تک ایک چیز کو دیکھتے ہیں تو کسی شے کا ادراک پہلا لمحہ گزرنے کے بعد دوسرے لمحوں میں اس شے کی تمثال کو ظاہر کرتا ہے جو سابقہ لمحوں میں حاصل ہوتی ہے اس کا جواب ویدانت یہ دیتا ہے کہ جس وقت تک کوئی دوسری نفسی حالت نہ پیدا ہو کسی نفسی حالت کو عارضی متصور نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ ہمیشہ یکساں رہتی ہے جس عرصے تک کسی شے کا ہم ادراک کرتے ہیں اس وقت تک یہ قیاس کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ذہنی احوال کا ایک سلسلہ رہا ہے پس متاخر لمحوں میں علم کے متعلق کوئی سوال نہیں ہے جو اس سے پہلے کے لمحوں کے علم سے منسوب ہو اس لیے کہ جس حد تک کوئی نفسی حالت کسی شے کو بطور اپنے معروض پیش کرتی ہے تو وہ لمحوں کے سلسلوں میں غیر متغیر رہتی ہے۔ بے شک پہلے اور بعد کے لمحے میں ایک کے بعد ایک آنے والے حاصل ادراک میں یہ فرق ضرور ہے کہ زمان کے تازہ عنصر کا ادراک مقدم اور موخر کے طور پر ہوتا ہے۔ اگرچہ ذہنی حالت کا مافیہ جس حد تک کہ شے کا تعلق ہے غیر متغیر رہتا ہے۔ یہ عنصر زمان جو حواس سے مدرک ہوتا ہے اگرچہ نفسی حالت کا مافیہ بغیر کسی خلل کے رہ سکتا ہے جب میں دو لمحے تک ایک کتاب کو دیکھتا ہوں تو میری نفسی حالت جو کتاب کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:۔ سب سے زیادہ دلچسپی یہ ثابت کرنے میں لیتے تھے کہ صورت عالم کی نوعیت پر فریب ہے۔ لیکن انھوں نے کوئی منطقی نظریہ قایم نہیں کیا۔ یہ اتفاقاً بیان کیا جا سکتا ہے کہ دھرم راجا دھوریندر نے جو نظریۂ استناج قایم کیا تھا وہ میماسا مذہب فکر کا زیادہ مرہون منت ہے۔ ارتھاپتی، آنپمان، شبد، اور ان اپلبدھی کی بابت بھی دھرم راج ادھوریندر نے میماسا نقطۂ نظر کو قبول کیا ہے، قدیم ویدانتیوں نے دھرم راجا دھوریندر سے قبل ان امور میں چپ چاپ میماسا کی تقلید کی ہے۔

باب ۸

باب ۱۱

استحضار کرتی ہے ہر لمحہ نہیں بدلتی پس کوئی ایسا مفروضہ نہیں ہو سکتا ہے کہ ہیں کوئی جداگانہ نفسی احوال رکھ رہا ہوں کہ ہر ایک ان میں سے گزشتہ حالت کی تکرار کرے کیونکہ جس وقت تک نفسی حالت کا عام ما فیہ یکساں ہے کوئی وجہ قیاس نہیں کہ کسی نفسی حالت میں تغیر ہوا ہے۔ پس نفسی حالت یکساں ہے جس حد تک اس کا ما فیہ متغیر نہیں ہے گو وہ یکساں رہتا ہے لیکن وہ خارجی اضافے کے طور پر وقت کے عنصر کی تبدیلی کو عبور کر سکتا ہے جب تک حقیقت مطلقہ کا تحقق نہ ہو جائے خارجی عالم کا ہمارا تمام غیر متناقض علم اشیا بطور صحیح علم متصور کیا جانا چاہیے۔

۲۷۴

جب انتھ کرن (نفس) حواس کے ذریعے خارجی اشیا سے ربط حاصل کرتا ہے اور تبدیل ہو کر گویا ان کی صورت ہو جاتا ہے تو کہا گیا ہے کہ انتھ کرن ایک حالت (ورتی)[1] میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ جوں ہی انتھ کرن اپنے علم کے معروض کی شکل وصورت اختیار کرتا ہے تو (اگیان) جہالت اس معروض کے حوالے سے دور کی جاتی ہے جب کہ شعور منزہ کا (چیت) کا مستقل نور معروض کو ظاہر کر دیتا ہے جو کہ اتنے عرصے تک جہالت کی وجہ سے پوشیدہ تھا۔ پس صورت یا ادراک معروض، معروض علم سے ملتی جلتی ایک شکل کی ورتی کے ذریعے خود چیت کی ذاتی چمک ہے پس یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اگیان کے فعل کی وجہ سے خالص شعور یا وجود تغیرات کے مختلف اقسام کی حالت میں ہے باوجود اس چیت کے جو اس مختلف معروضی عالم کے تحت کارفرما ہے جو محض جہالت (اگیان) کی تبدیل ہئیت ہے، اول الذکر خود کو بذات خود ظاہر نہیں کر سکتا اس لیے کہ تخلیقیں جو جہالت کے باعث ہیں وہ صرف جہالت کی تبدیلیوں کے ساتھ ہی قایم ہیں۔ مختلف معروضات عالم محض اگیان کے تغیرات ہیں جو نہ حقیقی ہیں نہ غیر حقیقی، اگیان کی یہ فطرت ہے کہ خود اپنی تخلیق کو پوشیدہ رکھتا ہے اس طرح ہر معروض کی صورت جو اگیان کی تخلیقی استعداد (وکشیپ)

---

[1] ویدانت میں من (نفس) کو بطور حاسہ (اندریہ) خیال نہیں کیا جاتا ہے، وہی

باٹ

سے پیدا ہوتی ہے، اس پر اس کی پردہ پوشی کی استعداد (آورن) کے باعث ایک نقاب ہوتا ہے لیکن جب کوئی معروض جو اس کے ذریعے راست انتھ کرن کا ربط حاصل کرتا ہے تو انتھ کرن معروض کی صورت میں بدل جاتا ہے اور یہ اس خاص اگیان کی صورت یعنے شے کا نقاب دور کرنے میں رہبری کرتا ہے۔ اور چونکہ منور بالذات چت کسی خاص اگیان کی حالت کے ذریعے روشن ہوتا ہے تو اسی کو ہم کسی شے کا ادراک کہتے ہیں اگرچہ حقیقت میں کوئی امتیاز باطنی وخارجی نہیں ہے تاہم اگیان نے ایسے پُر فریب امتیاز پیدا کئے ہیں جیسے انفرادی روح اور خارجی عالم معروض یا جیسے امتیاز زمان، ومکان وغیرہ اور ان تمام صورتوں کو پوشیدہ رکھا، ادراک کی رہنمائی سے اگیان کی خاص صورتوں کی عارضی و جزوی پردہ دری ہو جاتی ہے اس طرح کہ اس پردہ دری سے موضوع اور معروض میں پوشیدہ چت کا عارضی اتحاد ہو جاتا ہے موضوعی پہلو سے ادراک کی یوں تعریف ہو سکتی ہے کہ وہ موضوعی شعور کے ساتھ معروضی شعور کی غیر امتیاز یا اتحاد ہے جو خاص نفسی احوال کے ذریعے حسی معروضات کو اپنے اندر سمائے ہوئے ہے اور ادراک میں اتحاد کے یہ معنے ہیں کہ مدرک کا معروضی شعور موضوعی شعور سے اس لمحے کوئی جدا وجود نہیں رکھتا جو شعور بذریعۂ انتھ کرن ظاہر ہوتا ہے وہ جیو ساکشی کہلاتا ہے۔

۴۷۳

ویدانت کے مطابق استنتاج (انومان) دو اشیا کے درمیان تصور لزوم (ویاپتی گیان) سے پیدا ہوتا ہے جو خاص ماضیہ ارتسام کے عمل کے ذریعے عمل کرتا ہے۔ مثلاً جب میں پہاڑی پر دھواں دیکھتا ہوں تو میرا سابقہ تصور کہ آگ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ انتھ کرن اپنے مختلف وظائف کے مطابق من، بدھی، اہمکار، اور چت کہلاتا ہے اپنے وظائف میں بطور شک ہوتا ہے تو من کہلاتا ہے معین وقوف پیدا کرتا ہے تو بدھی کہلاتا ہے اور جب شعور میں انانیت کا خیال پیش کرتا ہے تو اہنکار اور جب حافظے کو پیدا کرتا ہے تو چت کہلاتا ہے۔ چار مختلف تغیر یا احوال (ورتی) ایسی عینیت کو ظاہر کرتے ہیں (جو خود اگیان بطور انتھ کرن کی ایک خاص قسم کا تغیر ہے۔

باب ۱۰

اور دھوئیں میں لزوم ہے، بطور تحت شعوری ارتسام اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور میں نتیجہ اخذ کرتا ہوں کہ پہاڑی پر آگ ہے۔ پہاڑی اور دھوئیں کی بابت میرا علم راست ادراک سے حاصل ہوا ہے۔ تصور لزوم باہم دو چیزوں کے ادراک سے پیدا ہوتا ہے۔ جب موضوع کے متعلق لزوم کی ناکامی کی کوئی صورت نہ معلوم ہو چونکہ تصور لزوم بالکل موضوعی ہے۔ اس لیے ویدانتی کثیر مثالوں میں لزوم کے ادراک کی ضرورت پر زور نہیں دیتا ہے۔ ویدانت انتاج کے لیے کوئی مادی صداقت قایم نہیں کرتا بلکہ صرف موضوعی وصوری صداقت ایک واحد ادراک لزوم ممکن ہے کہ بعض صورتوں میں ایک شے کے تصور کا لزوم دوسری شے سے پیدا کرے جب کہ کوئی متناقض مثال معلوم نہ ہو ویدانت کے نزدیک یہ امر غیر اہم ہے کہ اس لزوم کا ایک مثال میں تجربہ ہوتا ہے یا سینکڑوں مثالوں میں۔ پس موجودیت میں موافقت (طریقۂ طرد) ہی ویدانتوں کے نزدیک لزوم کی ایک صورت ہے۔ اس لیے ویدانت میں دوسری تمام قسم کے انتاج کو رد کیا جاتا ہے جن کی نیائے نے تائید کی ہے مثلاً انوے وتیریکی (موجودیت میں موافقت اور عدم موجودیت میں موافقت کو ملا دینے سے) کیول انوی (کلی موافقت سے جہاں عدم موجودیت میں موافقت کی کوئی جانچ کا اطلاق نہیں ہو سکتا) اور کیول ویتریکی (کلی عدم موجودیت میں موافقت سے) ویدانت صرف تین مقدمات کی تائید کرتا ہے۔ (۱) پرتگیا (پہاڑی پر آگ ہے)۔ (۲) ہیتو (اس لیے کہ وہاں دھواں ہے)۔ (۳) ورشٹانت (جیسے باورچی خانے میں)، حالانکہ نیائے پانچ قضایا کو تسلیم کرتا تھا۔ ویدانت کے نزدیک چونکہ لزوم کی صرف ایک صورت انتاج کے لیے کافی ہے اس لیے ظہور کی ایک صورت (صدف میں چاندی کا تصور) کو دیکھ کر کہ وہ باطل ہے

۴۴

[1] ۔ ویدانت میں یا تو پرتگیا ہیتو، اور اُداہرن، یا اُداہرن، اُپنئے، اور نگمن ہوتے ہیں لیکن نیائے کے پانچوں اجزا سے ان کو کوئی واسطہ نہ تھا۔ مثلاً پرتگیا ہیتو، اُداہرن، اُپنئے اور نگمن۔

باب ۱

یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ تمام چیزیں (بجز برہمہ) باطل ہیں (برہمہ بھن نم سردم متھیا برہمہ بھن نت وات یدیوم تدیوم تیھا شکتی ادہیم) پہلا مقدمہ (پرتگیا) برہمہ کے سوائے سب کچھ باطل ہے، دوسرا مقدمہ (ہیتیو) کیونکہ سب کچھ برہمہ سے مختلف ہے۔ تیسرا مقدمہ (درشٹانت) جو کچھ بھی ایسا ہو وہ ایسا ہے جیسے کہ چاندی صدف میں نمودار نظر آتی ہے۔[۱]

۱۴

آتما جیو، ایشور، ایک جیوواد، درشٹی سرشٹی واد

ہم نے بارہا صداقت یا حقیقت کو منور بالذات (سوئم پرکاش) کہا ہے لیکن اس کا مفہوم کیا ہے؟ ویدانت میں اس طرح تعریف کی جاتی ہے کہ جو کبھی جاننے کے عمل کا معروض نہیں ہوتا لیکن پھر بھی جو بلا واسطہ اور براہ راست ہمارے ساتھ ہے خود درخشانی کا مفہوم وہ استعداد ہے جو کسی طریقے سے ہمارے شعور کا معروض بنے بغیر ہمارے افعال شعور میں ہمیشہ موجود رہتی ہے جب کبھی کوئی چیز بطور معروض شعور بیان کی جاتی ہے تو اس کے قابل علم ہونے کے امر کی خاصیت تو ایک کیفیت ہے جو اس میں موجود بھی ہو سکتی ہے اور غیر موجود بھی یا ایک وقت موجود دوسرے وقت غیر موجود ہو سکتی ہے اس سے وہ کسی دوسرے ایسے ہی وجود کی محتاج ہو جاتی ہے جو اس کو پیدا کرے یا ظاہر کرے۔ خالص شعور اپنے تمام معروضات سے اس لحاظ سے جدا ہے کہ وہ اپنے ظہور کے لیے کسی اور چیز کا محتاج نہیں بلکہ تمام دوسرے معروضات مثلاً گھڑا اور کپڑا وغیرہ کو ظاہر کرتا ہے اگر ایک شعور کے اظہار کے لیے دوسرے

۱۔ ویدانت کے تصورات پرمان، اپمان، ارتھاپتی، شبد اور ان اپلبدھی بالکل میمانسا نقطۂ نظر کے مطابق تھے ان کو یہاں جداگانہ طور پر بیان کرکے بحث کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی ہے۔

باب ۱

شعور کی ضرورت ہو تو اس کو ایک دوسرے کی ضرورت ہو گی اور اس کو اور دوسرے کی وقس علے ہذا، اگر شعور ظہور معروض کے وقت خود کو نہ ظاہر کرے تب ایک چیز کو دیکھنے یا معلوم کرنے پر بھی ایک شخص شبہہ کر سکتا ہے کہ اس نے اس کو دیکھا یا معلوم کیا ہے یا نہیں۔ اس لیے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ شعور (انوبھوتی) خود کو ظاہر کرتا اور ہمارے تمام عالمی تجربے کو قایم رکھتا ہے یہ کمارل کے نظریۂ گیاتتا کے بالکل خلاف ہے کہ شعور بلا واسطہ نہیں تھا بلکہ اشیا کی محض ظہوری کیفیت (گیاتتا) سے انتاج کے قابل ہے۔ جب کہ وہ اشیا شعور میں جانی جاتی ہیں۔

۴۷۵

اب ویدانت کہتا ہے کہ یہ خود درخشاں خالص شعور وہی ہے جو آتما ہے اس لیے کہ صرف آتما ہی ہے جو کسی علم کا معروض نہیں ہے تاہم بلا واسطہ اور ہمیشہ شعور میں موجود ہوتا ہے کوئی شخص خود اپنی ذات کے بارے میں شبہہ نہیں کر سکتا، اس لیے کہ وہ تمام احوال علم کے ساتھ ساتھ بذات خود بھی ظاہر ہوتا ہے۔ آتما بذات خود تمام علم کی اشیا کو ظاہر کرنے والا ہے لیکن خود کبھی معروض علم نہیں ہوتا اس لیے کہ جو کچھ معروض علم معلوم ہوتا ہے وہ محض تلازم ہے جو اہنکار (انانیت) کی اصطلاح کے اندر خیال کیا جاتا ہے۔ حقیقی ذات تمام شعور کی خالص ظہوری وحدت کے عین مطابق ہے یہ حقیقی ذات جو آتما کہلاتی ہے وہ جیو یا انفرادی) روح نہیں ہے جو دنیاوی زندگی کے مختلف تجربوں سے گزرتی ہے۔ ایشور کو بھی اس اعلے آتما یا برہمہ سے تمیز کرنا چاہئے ہم نے پہلے بھی غور کیا ہے کہ بہت سے ویدانتی مایا اور اودیا کے درمیان فرق کرتے ہیں، مایا اگیان کا وہ پہلو ہے جس سے بہترین اوصاف متشکل ہوتے ہیں اور اودیا وہ پہلو ہے جس سے غیر خالص کیفیات شکل پذیر ہوتی ہیں۔ اول الذکر کی صورت میں تخلیقی و خلقی (وکشیپ) قسم کے وظائف ہوتے ہیں اور موخر الذکر میں پردہ پوشی کرنے والی خصوصیات (آورن) بہت اہم ہوتی ہیں منظہری ایشور اور منظہری جیو یا فرد کی تشریح کے لیے چت یا خالص فہم یعنے ذات برترین کا تعلق مایا اور اودیا (اگیان) کے ساتھ سمجھا گیا ہے

باب ۱۰

یہ نسبت دو طریقوں پر سمجھی جاتی ہیں یعنے اُپادھی یا پرتی بمب اور اوچھید پرتی بمب یا عکس کا تصور پانی میں آفتاب کے اس عکس کے مانند ہے جس میں تمثال تو ویسی ہی درخشانی رکھتا ہے جیسی کہ آفتاب میں ہوتی ہے تاہم پانی کی حرکت اور گندگی کا اثر اس پر پڑتا ہی ہے۔ سورج تو ہمیشہ اپنی پاکیزگی میں رہتا ہے اور اس کو وہ گندگیاں چھو بھی نہیں سکتیں۔ جو عکس آفتاب کو مکدر کر دیتی ہیں، آفتاب تو وہی رہیگا لیکن وہ مختلف قسم کے پانی میں معکوس ہو سکتا ہے اور مختلف اقسام کے عکس پیدا ہو سکتے ہیں جن کی مختلف خصوصیات اور تبدیلیاں ہوں جو اگرچہ غیر حقیقی ہوتی ہیں لیکن مظہری طور پر ان میں حقیقت کا تمام دکھاوا ہوتا ہے نسبت کا دوسرا تصور یہ ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ گھڑے میں آکاش ہے یا کمرے میں آکاش ہے تو درحقیقت گھڑے یا کمرے میں ہونے سے آکاش میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوتی دراصل وہ سب میں ساری اور کسی طرح گھڑے یا کمرے میں محدود (اوچھن) نہیں، تاہم وہ ان میں محدود و منصور ہوتی ہے اور جس وقت تک گھڑا قایم رہتا ہے۔ اس وقت تک وہ اکاش جو اس میں محدود ہے اس اکاش سے جدا منصور ہوگا جو کمرے میں ہے۔

وہ ویدانتی جو عکس کی تمثیل قبول کرتے ہیں یعنے برہما آشرم کے تابعین خیال کرتے ہیں کہ جب خالص چت مایا میں معکوس ہوتا ہے تو مظہری ایشور پیدا ہوتا ہے اور جب اودیا میں معکوس ہوتا ہے تو فرد یا جیو پیدا ہوتا ہے، سروگیاتم بہر حال مایا اور اودیا میں فرق نہیں کرتا اور اس کا خیال ہے کہ جب چت اودیا میں اپنے تمام پہلوؤں سے منعکس ہوتا ہے تو ہم ایشور کو حاصل کرتے ہیں اور جب وہ انتھ کرن میں منعکس ہوتا ہے تو اودیا کی پیداوار یعنی جیو یا انفرادی روح حاصل کرتے ہیں۔

جیو یا فرد سے مراد وہ ذات ہے جو انانیت اور دوسرے شخصی تجربوں کے ساتھ متلازم ہو یعنے مظہری ذات جو محسوس کرتی ہے اور برداشت کرتی ہے اور دنیاوی تجربوں سے متاثر ہوتی ہے جیو کی ایسی

باب ۱

تین منزلیں تمیز کی جاتی ہیں اس لیے جب گہری نیند میں انتھ کرن غرق ہو جائے تو ذات کو صرف اگیان کا ادراک ہوتا ہے، اس حالت میں جیو کو پر اگیا یا آنند میے کہتے ہیں۔ خواب کی حالت میں جب یہ لطیف جسم کے ساتھ ہو تو تیجس کہلاتی ہے اور بیداری کی حالت میں لطیف اور ٹھوس جسم کے ساتھ ہو تو وشنو کہلاتی ہے پس ذات اپنی خالص حالت میں برہمہ کہلاتی ہے۔ جب مایا سے متلازم ہوتی ہے تو وہ ایشور کہلاتی ہے۔ جب بہت لطیف عنصر مادی سے متلازم ہو جن پر اس کو قابو حاصل ہو تو وہ ہرنیہ گربھ کہلاتی ہے۔ اور جب ٹھوس عناصر کے ساتھ ہو جن پر وہ حکمراں ہو تو وراٹ پرش کہلاتی ہے۔

جیو بذات خود جیسا کہ وہ اودیا سے محدود ہے، اس کو اکثر پارمارتھک (حقیقی) کہتے ہیں، جب احوال بیداری میں حواس اور انانیت کے ذریعے ظاہر ہو تو دیو پارک (منظہری) کہتے ہیں اور خواب کے احوال میں ظاہر ہو تو پرتی بھاسک (پر فریب) کہتے ہیں۔

پرکاش آتم اور اس کے تابعین خیال کرتے ہیں کہ چونکہ اگیان ایک ہی ہے اس لیے اس کے دو عکس جیو اور ایشور نہیں ہو سکتے لیکن یہ ماننا بہتر ہے کہ اگیان میں جیو، ایشور کی ایک تمثال ہے۔ مایا کے تلازم کے ساتھ تمام برہمہ چت کو ایشور کہتے ہیں۔ اور پھر جب یہی اگیان کے ذریعے منعکس ہو تو ہم اس کو جیو کہتے ہیں جیو کا ظہور انتھ کرن میں بطور احوال علم ہوتا ہے۔ پس حقیقت میں جیو ایشور ہے اور جیو اور ایشور سے جدا کوئی برہمہ چتنیہ کا دوسرا وجود نہیں ہے۔ جیو ایشور کی تمثال ہونے کے باعث اس کا محتاج ہے لیکن جب بذریعۂ صحیح علم جیو کے تعینات دور ہو جاتے ہیں تو جیو ہی برہمہ ہے جو ہمیشہ سے موجود تھا۔

۴۷۷

جو لوگ اس نسبت کو اوچھید قسم کی تصور کرنے کے لیے ترجیح دیتے ہیں وہ تسلیم کرتے ہیں کہ عکس (پرتھی بمب) صرف ان اشیا کا ممکن ہے جن کا رنگ ہوتا ہے پس جیو چت ہے جو انتھ کرن (نفس) سے محدود (اوچھن) ہے۔ پس ایشور وہ ہے جو اس سے ماورا ہے انتھ کرن کی

کثرت جیو کی کثرت کا سبب ہے۔ بہرحال یہ غور کرنا آسان ہے کہ ایسے مباحث فلسفے کے نقطۂ نظر سے ایشور یا جیو کی نسبت سمجھنے یا متعین کرنے میں زیادہ مفید نہیں۔ نظام ویدانت میں ایشور کی اہمیت کچھ کم ہے اس لیے کہ وہ محض ایک مظہری وجود ہے وہ ہمارے مقابلے میں بہتر، پاک تر، اور بہت قوت ورہو سکتا ہے تاہم وہ ہم سب کی طرح مظہری ہے۔ اعلیٰ ترین صداقت آتما ہے وہی حقیقت ہے وہی برہمہ ہے اور جیو اور ایشور کے دونوں دھوکے اس پر عاید کیے گئے ہیں، کچھ ویدانتی تسلیم کرتے ہیں کہ صرف ایک ہی جیو اور ایک ہی جسم ہے اور یہ کہ تمام عالم اور تمام جیو اس کے محض تخیلات ہیں۔ یہ خوابی جیو اور خوابی عالم اس عرصے تک جاری رہیں گے جب تک ماورا جیو اپنے تجربات کو جاری رکھے گی۔ صورت عالم اور دوسرے ہمارے تمام تخیلی افراد اپنا راستہ جاری رکھتے ہیں اور نجات بھی ایسی تخیلی نجات ہے جیساکہ ہمارا تجربہ عالم تخیلی جیوؤں کا تخیلی تجربہ ہے۔ کائناتی جیو ہی صرف بیدار جیو ہے اور باقی تمام اس کے محض تخیلات ہیں۔ اسی کو ایک جیو (ایک روح) کا اصول کہتے ہیں۔

اس اصول کے خلاف بعض ویدانتی اس نظریے کو مانتے ہیں کہ بہت سے افراد ہیں۔ اور تمام انسانوں کے لیے صورت عالم کوئی مستقل التباس نہیں ہے بلکہ ہر ایک شخص اپنے لیے اپنا دھوکا پیدا کر لیتا ہے اور کوئی معروضی مبادی نہیں ہے جو تمام انسانوں کے وہمی ادراک کی مشترکہ اساس ہو سکے جیسے کہ دس آدمی جب رسی کے ٹکڑے کو تاریکی میں دیکھتے ہیں اور سانپ کا دھوکا کھا کر بھاگتے ہیں اور اپنے انفرادی ادراک میں متفق ہوتے ہیں کہ سب کے ادراک میں وہی سانپ ہے حالانکہ ہر ایک کو اپنا اپنا دھوکا ہوا ہے اور وہاں سانپ کا تو پتا ہی نہ تھا۔ اس رائے کے مطابق ہر ایک کا وہمی ادراک موضوعی واقع ہوتا ہے اور کوئی مماثل معروضی مظہر بطور اساس نہیں ہوتا اس کو عام ویدانت کی رائے سے تمیز کرنا چاہیے جس کے نزدیک معروضی مظہر بھی واقع ہوتے ہیں۔ وہ صرف اس مفہوم میں التباس ہیں کہ ہمیشہ باقی نہ رہیں گے اور عارضی و اضافی وجود رکھتے ہیں بہ مقابل اس صداقت

باب ۱

یا حقیقت کے جو ہمیشہ ہمارے ادراک اور تمام صورت عالم میں یکساں اور غیر متغیر وجود ہے۔ دوسری رائے کے مطابق مظاہر معروضاً موجود نہیں ہیں بلکہ صرف موضوعی متصور ہوتے ہیں اس طرح کہ جو گھڑا میں دیکھتا ہوں اس کا کوئی وجود نہیں ہے بغیر اس کے کہ میرا یہ ادراک واقع ہو کہ وہ گھڑا ہے جب مجھ کو گھڑے کا دھوکا ہوتا ہے تو میں کہتا ہوں کہ گھڑا ہے لیکن وہ اس سے قبل موجود نہیں ہوتا۔ مجھ کو ادراک ہوتے ہی دھوکا بھی ہوتا ہے اور اس دھوکے کے سوائے کوئی دوسری حقیقت نہیں ہوتی۔ پس یہ نظریہ دریشٹی سریشٹی واد کہلاتا ہے یعنے موضوعی ادراک ہی معروض کی پیداوار ہے، اور موضوعی ادراک سے الگ معروضی مظاہر کچھ نہیں ہیں۔ عام ویدانت میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اشیائے عالم بطور مظاہر موجود ہیں جو حسی اتصال کے موضوعی ادراک سے پیدا ہوتی ہیں، معروضی مظاہر خود اگیان کے تغیرات ہیں تاہم یہ اگیان کے مظاہر تمام تجربے کی مشترکہ اساس ہیں پس اس کی ایک معروضی علمیات ہے، اس کے برعکس دریشٹی سریشٹی واد کسی خاص علمیات سے موصوف نہیں ہے اس لیے کہ ہر شخص کے تجربے خود اس کے موضوعی اودیا اور گزشتہ ارتسام سے اودیا کے تغیرات کے طور پر معین کئے جاتے ہیں۔ دریشٹی سریشٹی واد کا نظریہ بدھ مت کے نظریۂ وگیان واد کے بالکل قریب پہنچ جاتا ہے۔ صرف یہ فرق ہے کہ بدھ مت کسی مستقل وجود کا قائل نہیں اور ویدانت کے نزدیک برہم مستقل و غیر متغیر حقیقت بطور صداقت ہے جب کہ التباسی و عارضی ادراک اس پر دھوکے کے طور پر عائد کئے گئے ہیں۔

ذہنی اور مادی مظاہر ایک دوسرے کے اس طرح مماثل ہیں کہ دونوں اگیان کے تغیرات ہیں درحقیقت اگیان کی نوعیت کو سمجھنا دشوار ہے اگرچہ شعور میں اس کی موجودگی کا ادراک ہو سکتا ہے اور اگرچہ منطقی تنقید سے ہماری اکثر بہتر اساسی تصورات گم ہو جاتے ہیں اور وہ متناقض بالذات و ناقابل تعریف بن جاتے ہیں۔ ویدانت میں اس اشیا کی تشریح یوں کی جاتی ہے کہ یہ تمام ناقابل تعریف صور اور نام کا تجربہ حقیقی یا منور بالذات کے

اندر کے طور پر ہو سکتا ہے۔ ہماری ذاتی غلطی جو ازل سے چلی آرہی ہے وہ یہ کہ حقیقت اپنی کامل روشنی میں ہم سے ہمیشہ پوشیدہ رہی ہے اور اس کی جھلک صرف صور و نام کے ظہورات سے ہوتی ہے یہ منظہری صور و نام بذات خود ناقابل تصور و ناقابل تعریف ہیں لیکن چند شرائط کے تحت وہ منور بالذات حقیقت سے ظہور پاتی ہیں اور اس طرح ظاہر ہونے کے وقت ان کا ایک مثبت وجود معلوم ہوتا ہے۔ جو ناقابل انکار ہوتا ہے یہ مثبت وجود وہ اعلیٰ ترین وجود و حقیقت ہے جو صور و نام کے وجود کے طور پر معلوم ہوتا ہے۔ مٹی سے رکابی پیالا بنایا جا سکتا ہے لیکن ان کی صورت مٹی کی ذات سے الگ کوئی اور وجود یا ذات نہیں ہے وہ مٹی کی ذات ہے جس کا اطلاق مختلف صورتوں پر کیا گیا ہے جو خود وجود میں معلوم ہوتی ہیں یوں ہمارا التباس باہم غیر حقیقی صور کی خصوصیت کے غلط نسبت پر مشتمل ہے یعنے اگیان اور حقیقی وجود کے انداز پر۔ چونکہ یہ التباس ہمارے تجربے کی حالت ہے اور خود اس کا خاص جوہر ہے اس لیے درحقیقت ہمارے لیے دشوار ہے کہ برہمہ کا تصور کریں جو اگیان کے انداز سے الگ ہو۔ علاوہ بریں اگیان کی کچھ ایسی نوعیت ہے کہ وہ صرف منور بالذات برہمہ یا آتما کے ساتھ باطل عینیت کے باعث ہی قابل علم معلوم ہوتا ہے۔ ذات یا برہمہ بجنسہ اعلیٰ ترین صداقت ہے، اور اگیان کی حالتیں احوال عدم کی طرح نہیں کہ خالص سلب کی لاشے معلوم ہوں بلکہ اس کا یہ مفہوم ہے کہ وہ وجود نہیں۔ وجود جو منور بالذات ہو غیر ذات کو منور کرتا ہے۔ اور اس درخشانی کا مفہوم اس سے بڑھ کر اور کچھ نہیں کہ ہستی کی نیستی کے ساتھ باطل عینیت ہے۔ اگر اگیان کی صورتیں شعور خالص سے متلازم ہوں تو جانی جا سکتی ہیں۔ اور اس تلازم سے مراد التباس "غلط اطلاق" اور باطل وصفیت ہے لیکن خالص شعور سے الگ نہ وہ ظاہر ہو سکتی ہیں نہ معلوم، اس لیے کہ خالص شعور ہی منور بالذات ہے، جب ہم اگیان کے احوال بذات خود کو آتما سے الگ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو گومگو میں پڑ جاتے ہیں اس لیے کہ علم سے مراد تو، ماورائی فریب یا التباس ہے

باب ۱۰

اور جس وقت وہ علم ہی نہ کہلائیں تو وہ صریحاً معلوم نہیں ہو سکتے۔ پس اس کی جدا ذات کا ایک جزو ہمارے التباسی تجربے میں ہونے کے سوائے اس کی اور کوئی ایسی قسم تجربہ ہم کو معلوم نہیں ہے اگر اگیان کا کوئی وجود ہی نہ ہوتا تو وہ کبھی موجود ہی نہ ہوتا اور اگر اگیان کوئی وجود ہے تو وہ کبھی ختم نہ ہوگا' پس اگیان ذات اور غیر ذات کے درمیان ایک عجیب و غریب مقولہ ہے اور ہر طریقے سے ناقابل تعریف ہے۔ اور اس وجہ سے اس کو نت توانیہ توابہیام ایز واچیہ یا ناقابل تعریف' ناقابل تعین' کہتے ہیں یعنے نہ حقیقی ہے نہ غیر حقیقی۔ وہ اس مفہوم میں حقیقی ہے کہ وہ ہمارے مظہری تجربات کا لازمی مفروضہ ہے اور وہ خود اپنی فطرت میں غیر حقیقی ہے کیونکہ اس کا تعلق شعور سے الگ' ناقابل تعریف اور ناقابل تصور ہے اس کے صور حتیٰ کہ جب وہ شعور میں ظاہر ہوتے ہیں تب بھی اپنی اصلی نوعیت اور باہمی نسبت کے لحاظ سے متناقض بالذات اور ناقابل فہم ہیں اور صرف اس حد تک قابل فہم ہیں کہ شعور میں ان کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن ان کے سوا ان کا کوئی عقلی تصور نہیں قائم ہو سکتا۔ پس اگیان کے بارے میں کچھ بھی کہنا ناممکن ہے (کیونکہ اس کا کوئی علم ممکن نہیں) سوائے اس کے کہ وہ ہمارے شعور میں ظاہر ہوتا ہو اور اسی پر درشٹی سرشٹی وادیون نے کہا کہ ہمارا تجربہ اودیا کے اثر سے ناقابل تشریح طور پر پیدا ہوتا ہے اور یہ کہ اس سے پرے کوئی معروضی مشترکہ اساس تسلیم نہیں کی جا سکتی اور اگرچہ عام طور پر ویدانت میں اس کو قبول کیا جاتا ہے اور یہ بذات خود ناقابل تردید ہے لیکن عقل سلیم کے نقطۂ نظر سے تشریح کرنے کے لیے ہم خیال کر سکتے ہیں کہ ہمارے سامنے ایک معروضی عالم تجربے کے مشترکہ میدان کے طور پر موجود ہے ہم یہ بھی تصور کر سکتے ہیں کہ اشیاء و اعمال کا ایک نظام ہے جس سے ہمارے تجربے کے مظہر کو ویدانت کی مابعد الطبیعیات کی روشنی میں تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

اس موضوع پر تین صورتوں سے غور کیا جا سکتا ہے۔ پہلے آتما کہ واحد و اعلیٰ حقیقت ہے' دوسرے جیو یا آتما جو اپنے نفسی عارضہ سے محدود ہے۔ نفسی عارضہ آتما سے ممیز نہیں ہے بلکہ آتما نفسی عارضہ کے عین مطابق سمجھا جاتا ہے اور اس طرح وہ ذی حیات اور عالم ذات معلوم ہوتا ہے یا جیو ساکشی یا

باب ۸

ادراک کرنے والا شعور ہے یہ وہ پہلو ہے جس میں جیو سمجھتا ہے یا جانتا ہے، تجربہ کرتا ہے۔ تیسرے انتھ کرن کا نفسی عارضہ یا نفس جو باطنی مرکز یا اودیا کے ظہورات کی گٹھڑی ہے جس طرح خارجی عالم کی چیزیں اودیا کے مظاہر یا معروضی وجودوں کی خارجی مراکز ہیں۔ انتھ کرن نہ صرف ایسی اودیا ہے کہ ہمارے موجودہ تجربات کی تمام صورتوں کو مہیا کرنے کی اہل ہو بلکہ اس میں تو اس حیات یا گزشتہ حیات کے تمام رجحانات اور ارتسامات کے انداز بھی موجود ہوتے ہیں۔ انتھ کرن ہمیشہ اپنی اودیا کے مختلف انداز کو جیو ساکشی میں تبدیل کرتا رہتا ہے (جیو اس حالت میں نفسی احوال کو منور کرتا معلوم ہوتا ہے) اور یہ انداز بھی بلا واسطہ ظاہر ہوتے ہیں، جانے جاتے ہیں اور تجربے میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ انتھ کرن نے اودیا کے یہ احوال ورتی یا احوال کہلاتے ہیں۔ ورتی اگیان کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ وہ صرف انھی صورتوں میں خالص شعور پر عائد کیا جا سکتا ہے اور اس طرح احوال شعور کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کی غیر محدودیت یا نقاب دور ہو جاتا ہے۔ اگیان کے صور غیر معین اسی وقت تک پوشیدہ یا محجوب رہ سکتی ہیں جب تک انتھ کرن کی ورتیوں سے ان کا تعلق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اگیان صرف ورتی کی صورت میں ہی چت سے فنا کیا جا سکتا ہے اور دوسری صورتوں میں اگیان اپنے ظہور سے چت کو محجوب کر دیتا ہے۔ انتھ کرن کے اگیان کی ورتیوں کا دور کرنا یا ورتی گیان کا ظہور اس کے سوائے اور کچھ نہیں ہے کہ اودیا کے انتھ کرن کے احوال ہی صرف وہ اگیان کی حالتیں ہیں جو منور بالذات آتما پر عائد کی جا سکتی ہیں (ادھیاس یا باطل انتساب) معروضی عالم مشتمل ہے اودیا کے مظاہر پر لیکن آتما ہی اس کے پس منظر میں ہے۔ اس کی معروضیت اس پر مشتمل ہے کہ اودیا اس صورت میں منور بالذات چت پر عائد نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ صرف چت کو محجوب کرنے کے طور پر ہی موجود رہے۔ یہ اودیا کے مظاہر کثیر اور مختلف سمجھے جا سکتے ہیں۔ لیکن ان سب صورتوں میں وہ چت کو صرف محجوب کر سکتے ہیں اور شعور سے پرے ہیں اور صرف جب وہ اودیا کے مظاہر کے ساتھ بطور انتھ کرن ربط حاصل کرتے ہیں تو اسی وقت وہ اودیا کے احوال

۴۸۱

بابنا | سے متحد ہوتے ہیں اور خود کو شعور کا معروض بناتے ہیں یا اپنے آورن کا پردہ اتار ڈالتے ہیں۔ پس یہ فرض کیا جاتا ہے کہ گھڑا وغیرہ اشیا کے عام ادراک میں انتھ کرن انسان کے جسم سے باہر نکل کر گھڑے سے ربط پیدا کرتا ہوا ایسی صورت کو اختیار کر لیتا ہے اور جونہی یہ تغیر واقع ہوتا ہے تو چت جو ہمیشہ بالالتزام چمکتا رہتا ہے وہی گھڑے کی صورت یا گھڑے کو چمکا دیتا ہے۔ گھڑے کے مظاہر معروضی عالم میں ظہور نہیں پا سکتے ہیں (اگرچہ یہ مظاہر منور بالذات آتما یا برہمہ کے اساس پر میرے موضوعی شعور کے بلند ترین صداقت کی صورتوں کے طور پر وقوع پذیر ہو رہے تھے) اس لیے کہ ان صورتوں میں اگیان کے مظاہر منور بالذات چمکانے والے کو چھپا دینے کا کام کرتے ہیں۔ انتھ کرن ان مظاہر سے ربط پیدا کرنے کے بعد ہی ان کے مطابق احوال میں تبدیل ہو جاتا ہے اور یہ کہ وہ روشنی طلوع ہو جاتی ہے جو یکدم انتھ کرن کی حالتوں کو ظاہر کر دیتی ہے اور ان اشیا کو بھی جن سے یہ احوال یا برتیاں متحد تھیں شعور جو ورتیوں کے ذریعے ظہور پاتا ہے وہی اگیان کو دور کرنے کی قوت رکھتا ہے جو چت کو چھپائے ہوئے ہے۔ اس میں شک نہیں کہ باطنی یا خارجی یا میرے اندر کا چت اور میرے باہر کے چت میں کوئی خاص فرق نہیں ہے یہ محض دکھاوے کے ہیں اور اودیا پر مبنی ہیں اور صرف اسی نمود کے نقطۂ نظر سے ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ اشیا کا علم اسی وقت ظاہر ہوتا ہے جب کہ باطنی چت اور خارجی چت انتھ کرن کی ورتی کے ذریعے متحد ہوتے ہیں جو خارجی اشیا کو نیم شفاف بناتی ہے گویا کہ اپنی نیم شفافی سے اس اگیان کو دور کرتی ہے جو خارجی منور بالذات چت کو چھپائے ہوئی تھی اور اشیا کے مظاہر کو ظاہر کرتی ہے جو اس کے ذریعے منعکس چت اور مظاہر اشیا کی تہ میں کارفرما چت کے اتحاد سے وجود میں آتے ہیں چت یا خالص شعور ہی پرنیکش پرما یا صحیح علم بذریعۂ ادراک ہے جو ورتی کے ذریعے منعکس ہوتا ہے اور اس چت کے عین مطابق ہوتا ہے جو اس سے ظاہر شدہ مظاہر اشیا کا پس منظر ہے۔ اضافی نقطۂ نظر سے ہم تین قسم کے شعور میں فرق کر سکتے ہیں۔ (۱) شعور جو معروضی مظاہر کا پس منظر ہوتا ہے (۲) شعور جو جیو یا پرماتا یعنی فرد کا اساس ہوتا ہے۔ (۳) شعور جو انتھ کرن کی ورتی میں

۴۸۲

منعکس ہوتا ہے۔ اور جب یہ تینوں متحد ہوتے ہیں تو ادراک پیدا ہوتا ہے۔
ویدانت میں پرما یا صحیح علم سے مراد ایسے جدید علم کا حصول ہے جس کی تردید
کسی تجربے سے نہ ہو سکے (اباد ھت) پس صداقت کی کوئی تعریف مطلقہ نہیں
ہو سکتی علم حصولی اس وقت تک صحیح کہا جا سکتا ہے جب تک اس کی تردید نہ ہو
اس لیے اگرچہ عالم کا بود و نمود اس وقت بالکل صحیح ہے لیکن بہ ہمہ کا صحیح علم
بطور حقیقت واحد جب اس کی تردید کر دیتا ہے تو اس دکھاوے کی تکذیب
ہو جاتی ہے۔ پس صورت عالم کا علم اب صحیح ہے لیکن مطلق صحیح نہیں ہے۔ محض صداقت
مطلقہ خالص شعور ہے۔ جس کی تردید کسی تجربے سے کسی وقت نہیں ہو سکتی۔ پس
ہمارے عالم کے علم کی صداقت کی جانچ اس طرح ہونی چاہیے کہ کائنات کے تجربے
کی کسی منزل پر اس کی تردید ہو سکے گی یا نہیں جس امر کی تردید کسی بعد کے
تجربے سے نہیں ہوتی اسی کو صحیح سمجھنا چاہیے کیونکہ جب بہ ہمہ گیان کا تحقق
ہو جائے گا تو تمام دنیاوی علم کی بالکل تردید ہو جائے گی۔

لذت و الم کے باطنی تجربات کبھی آتما اور انتھ کرن کے تغیرات کی غلط مطابقت
سے پیدا کئے جاتے ہیں جس کی وجہ سے "میں خوش ہوں" یا "میں رنجیدہ ہوں"
کے مانند ادراکات نشو نما پاتے ہیں۔ کسی شے یا کسی لذت کا کسی وقت تک
مسلسل ادراک ہوتا رہے تو نفسی حالت یا ورتی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ
وہ اس وقت تک باقی رہتی ہے اور اسی حالت میں عرصے تک رہتی ہے
تاوقتیکہ کسی نئے علم کے حصول کے لیے انتھ کرن کوئی نئی صورت نہ اختیار کرے۔
ایسی مثالوں میں جب کہ میں یہ انتاج کرتا ہوں کہ دکھائی دینے والی پہاڑی
پر آگ ہے تو پہاڑی اس ادراک کا معروض ہے۔ اس لیے کہ یہاں انتھ کرن
ورتی اس کے ساتھ بالکل ایک ہو گئی ہے۔ لیکن یہ کہ وہاں آگ ہے یہ کام
انتاج کا ہے کیونکہ انتھ کرن ورتی کا آگ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں پس
ایک ہی تجربے میں نفسی تغیر کے دو انداز ہو سکتے ہیں ایک تو پہاڑی کو دیکھنے کا ادراک
اور دوسرے یہ انتاج کہ پہاڑی پر آگ ہے۔ اکتسابی ادراک کی صورتوں میں
مثلاً اگر میں صندل کی لکڑی کو دیکھ کر یہ خیال کروں کہ یہ خوشبودار صندل ہے۔

۳۸۴

تو جہاں تک صندل کا تعلق ہے وہ خالص ادراک کہلائے گا اور جب میں اس کے خوشبودار ہونے کا ایجاب کرتا ہوں تو وہ انتاج یا حافظہ کہلائے گا۔ ویدانت چونکہ سمواے (عرض غیر منفک) یا جاتی (جنسی تصور) ایسی نسبتوں کے وجود کا قائل نہیں اس لیے یہاں ادراک بطور جنس اور انتاج بطور دوسری جنس ہیں کوئی فرق نہیں اور یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ادراک و انتاج دونوں انتھ کرن کے تغیرات کے انداز ہیں جو چت کو مماثل ورتیوں میں منعکس کرتے ہیں۔ پس ادراک انتھ کرن کی ورتی میں چت کے ظہور کے سوائے اور کچھ نہیں ہے جو ایک شے کی صورت میں تبدیل ہو گئی ہے جس سے کہ وہ ربط حاصل کی ہے۔ ادراک اپنے معروضی پہلو سے موضوع اور معروض کی تہ میں رہنے والے چت کی عینیت ہے اور موضوعی پہلو سے ادراک موضوعی چت اور معروضی چت کی عینیت تصور کیا جاتا ہے۔ عینیت کا دراصل یہ مفہوم ہے کہ ورتی کے ذریعے ایک ہی حقیقت جو معروض اور موضوع میں موجود ہے متحقق کی جاتی ہے۔ لیکن انتاج میں جو چیز منتج کی جاتی ہے وہ انتھ کرن کے ربط سے ہٹی ہوئی ہونے کے باعث بظاہر حوال شعور میں ظاہر ہونے والی حقیقت کی بجائے ایک بالکل مختلف حقیقت رکھتی ہے۔ پس ادراک کو ایسی ذہنی حالت سمجھنا چاہیے جو موضوع اور معروض میں انتھ کرن کے ربط سے ویسی ہی مماثل حقیقت کا استحضار کرتا ہے۔

اور یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ علم جو الفاظ سے پیدا ہوتا ہے (مثلاً یہ وہی دیودت ہے) اور بعینہ اسی چیز کی طرف اشارہ کرتا ہے جو دکھائی دے (مثلاً جب دیودت کو اپنے سامنے دیکھتا ہوں) تو دوسرا آدمی کہتا ہے کہ یہ دیودت ہے۔ اور وہ علم جو "یہ دیودت ہے" کہنے سے پیدا ہوتا ہے اگرچہ زبانی (شبد) علم ہے لیکن اس کو ادراک کے طور پر سمجھنا چاہیے اس لیے کہ انتھ کرن وہی ہے تو ایسے علم کو ادراک یا پرتیکش خیال کیا جاتا ہے۔ ان الفاظ کا نافیہ (یہ دیودت ہے) ادراک کی طرح یکساں ہونے سے اور کوئی نیا علم نہ ہونے سے جیسا کہ اس قضیہ "یہ دیودت ہے" میں مستحضر کیا گیا ہے۔ جو دو حدود یعنی "یہ" اور "دیودت" اور ایک رابطے پر مشتمل ہے بلکہ ایک کل بطور

باب ۱۰

دیودت کی علامت ہونے کے سبب جس کے بصری ادراک کا تجربہ پہلے ہی ہو چکا ہو، "یہ دیودت ہے" سے آغاز شدہ علم کو نرو کلپ علم کی مثال کہا جاتا ہے۔ اس لیے برہمہ گیان کے طلوع ہونے کے موقع پر جب استاد یہ تعلیم دیتا ہے "تو برہمہ ہے" تو اس فقرے سے جو علم ہوتا ہے وہ سویکلپ نہیں ہے، اگرچہ قواعد کی رو سے دو تصور اور ایک رابطہ موجود ہیں لیکن ذاتی اہمیت کے نقطۂ نظر سے ایک ہی مماثل حقیقت بتلائی گئی ہے۔ ویدانت میں نرویکلپ اور سویکلپ کے بصری ادراک کی رو سے امتیاز نہیں کیا جاتا بلکہ صرف شبد کے ادراک میں جس طرح کہ مذکورۂ بالا مثالوں میں اشارہ کیا گیا ہے۔ ان تمام مثالوں میں نرویکلپ کی شرط یہ ہے کہ وہ خیال جو کسی قضیے سے پیدا ہوتا ہے اس کو ایک کل یا ایک مماثل حقیقت ہونا چاہیئے۔ اس کے برعکس سویکلپ ادراک میں ہم مختلف تصورات کا اتحاد پاتے ہیں جیسے اس فقرے میں کہ "بادشاہ کا نوکر آرہا ہے" یہاں کوئی حقیقت مخصوص مراد نہیں لی گئی ہے بلکہ جو کچھ مفہوم لیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ دو یا تین مختلف تصورات کا اتحاد کیا گیا ہے[1]

۴۸۴

اس سلسلے میں یہ بیان بے محل نہ ہوگا کہ ویدانت کمارل کے تمام چھ پرمان مانتا ہے اور میماسا کی طرح قائل ہے کہ تمام علم بذات خود صحیح ہے (سوتہ پرمان) لیکن پرما کے معنے ویدانت میں میماسا کے معنے کی طرح نہیں ہیں، ہم کو یاد ہے کہ پرما کا مفہوم ایسا علم ہے جو اس شخص کو عملی کام کی طرف راغب کرتا ہے پس سارا علم پرما ہے جب تک عملی تجربہ نہ بتائے اور ایسی راہ عمل اس چیز کے مطابق ہے جو کہ متناقض معلوم ہو۔ بہرحال ویدانت میں عمل کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے لیکن پرما کا مفہوم صرف غیر متناقض وقوف ہے، ذاتی صحت کی تعریف میں جیسی کہ میماسا میں ہے۔ ویدانت اس پر ایک اور معروضی توصیف کا اضافہ کرتا ہے کہ ایسا علم سوتہ پرمانیہ ہو سکتا ہے جو کسی دوش (غلطی کی علت جیسے حواس کا نقص وغیرہ) کی موجودگی سے رد نہیں ہوتا۔ ویدانت نیائے

---

[1] ۔ دیکھو ویدانت پری بھاشا اور شکھامنی۔

باب ۱

کی طرح یہ خیال نہیں کرتا ہے کہ مثبت شرائط (مثلاً مماثلت) علم کی صحت کے لیے ضروری ہیں نہ وہ میماسا والوں کی طرح علم کو تمام توصیفوں سے جدا کرتا ہے۔ جن کے نزدیک تمام علم بذات خود صحیح ہے۔ وہ تو ایک درمیانی راہ اختیار کرتا ہے اور قائل ہے کہ دوش کی عدم موجودگی علم کی ذاتی صحت کے لیے ایک لازمی شرط ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ ایک سمجھوتہ ہے کیونکہ جب کبھی کوئی خارجی شرط تسلیم کی جائے تو ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ علم بذات خود صحیح ہے۔ لیکن ویدانت کہتا ہے چونکہ اس کی ضرورت ہے کہ دوش کے عدم موجودگی کے لیے منفی شرط ہو اس لیے اس پر اعتراض عاید نہیں ہوتا۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اگر وہ علم کی صحت کے لیے کسی مثبت شرط پر منحصر ہو جیسا کہ نیائے کا خیال ہے تب تو صرف ذاتی صحت کا نظریہ تباہ ہو جائے گا۔ لیکن اس کو چونکہ منفی شرط درکار ہے پس کوئی اعتراض ذاتی صحت کے نظریے پر نہیں ہو سکتا ہے ویدانت کو یہ کمزور درمیانی راہ اختیار کرنی پڑی اس لیے کہ وہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ خالص چت جو شعور میں منعکس ہوتا ہے اس کو بھی اپنی صحت کے لیے اور کوئی چیز درکار ہو۔ نہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ تمام مظاہری صور علم بھی بالکل صحیح ہیں۔ کیونکہ تب تو عالم کا دکھاوا بھی صحیح ہو جاتا۔ لہذا یہ مانا گیا کہ علم اس وقت صحیح سمجھا جائے جب کہ دوش موجود نہ ہو اس طرح مطلق نقطۂ نظر سے تمام علم عالم باطل ہے اور کوئی صداقت نہیں رکھتا اس لیے کہ اس میں اودیا دوش موجود ہے اور عام دائروں میں بھی وہی علم صحیح ہے جس میں دوش نہ ہو۔ میماسا کے نزدیک صحت (پرما) کا یہ مفہوم ہے کہ وہ استعداد ہے کہ ہم کو علم کے مطابق عمل کے لیے اکسائے۔ لیکن ویدانت کے نزدیک اس سے مراد واقعات کی صحت اور تناقض کی عدم موجودگی ہے۔ دوش کے عدم موجودگی کا تعین ہو جائے تو کوئی چیز باقی نہیں رہتی جو علم کی صحت کو رد کر سکے [1]۔

۴۰۵

[1] دیکھو ویدانت پری بھاشا شکھا منی، منی پربھا اور چت سکھ سوتہ پرمانیہ کے بارے میں۔

باب ۱

ویدانت کا نظریہ التباس

ہم نے ابھی غور کیا ہے کہ اہل میماسا دعوے کرتے ہیں کہ سارا علم صحیح ہے اس لیے کہ وہ علم ہے۔ اور انھوں نے التباس کی یہ تشریح کی ہے کہ وہ مدرکہ چیز (صدف) اور یاد رکھی چیز (چاندی) کے مابین امتیاز کا عدم ادراک ہے۔ لیکن ویدانت کو اس پر اعتراض ہے اور سوال کرتا ہے کہ ایسی چیزوں کے درمیان غیر امتیازی حالت کیسے ہوسکتی ہے جس کا واضح طور پر ادراک کیا گیا ہو اور جس چیز کو یاد رکھا گیا ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ عدم تلازم کا عدم ادراک ہے (یعنی اس واقعے کا عدم ادراک کہ چاندی سے اس کا تعلق نہیں ہے) تب بھی وہ نہیں ہوسکتا کیونکہ اس وقت تو وہ اپنی دونوں طرف بھی نفی ہوگا۔ اور میماسا کے نزدیک نفی سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ وہ محض محلِ نفی ہو۔ (مثلاً زمین پر گھڑے کی نفی کے اور کچھ معنی نہیں ہیں سوائے اس کے زمین خالی موجود ہے) یا دوسرے لفظوں میں "چاندی" اور "یہ" کے عدم تلازم کے عدم ادراک کا مفہوم محض خالی خولی "چاندی" اور "یہ" ہے اگر استدلال کی خاطر یہ مان لیا جائے کہ دو چیزوں یا دو تصورات کے مابین امتیاز کا ادراک نہیں ہوسکتا ہے تاہم محض ایسے سلبی پہلو سے تو کسی شخص کو ترغیب نہ ہوگی کہ کسی کام کے لیے آگے حرکت کرے (جیسے چاندی کے پر فریب ٹکڑے کے اٹھانے کے لیے جھکنا) وہ کامل یقین یا ادراک ہوتا ہے جو انسان کو عملی حرکت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اور پھر اگر یہ کہا جائے کہ یہ میرے سامنے کسی شے کا عام یا نامکمل ادراک ہے (جس کی مناسب طور پر نہ تمیز کی گئی اور نہ اس کو سمجھا گیا) جو چاندی کی یاد کی وجہ سے میرے آگے اصلی چاندی کی طرح ظاہر ہوتی ہے اور یہی اس کو اٹھا لینے کا سبب ہوتی ہے تو یہ بھی قابل اعتراض ہے۔ کیونکہ اصلی چاندی کی مماثلت کا دکھاوا ہم کو اپنے سامنے کی چیز کے ساتھ ایسے برتاؤ کے لیے

۴۸۶

باب ۱۰

رہبری نہیں کر سکتا کہ گو یا وہ اصلی چاندی ہے۔ پس ہیں یہ ادراک کر سکتا ہوں کہ نیل گائے (جنگلی بیل) گائے کے مثل ہے لیکن باوجود اس یکسانیت کے نیل گائے کے ساتھ گائے کا سا سلوک کرنے کی ترغیب کبھی نہ ہوگی۔ پس خواہ کسی طرح میماساکی حیثیت کی تعریف کی جائے۔ وہ ناکام رہتا ہے[1]۔ ویدانت کا خیال ہے کہ التباس نہ صرف موضوعی ہے بلکہ حقیقت میں التباس کا ایسا ہی مظہر ہوتا ہے جیسے کہ حقیقی و خارجی اشیا کے مظاہر ہیں۔ ان دو صورتوں میں صرف یہ اختلاف ہے کہ التباس حواس کے نقص یا دوش سے پیدا ہوتا ہے لیکن خارجی اشیا کے مظاہر ایسے خاص دوشوں کی وجہ سے نہیں ہوتے۔ ویدانت میں وہی ادراک کا عمل اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ پہلے جب دوشوں سے فاسد کئے ہوئے حسی اتصال سے ایک نفسی حالت "یہ پن" جو میرے سامنے کی چیز کے حوالے سے پیدا ہوتی ہے۔ تب اس چیز "یہ" میں اور اس صورت کی نفسی حالت میں چت منعکس ہوتا ہے۔ تو اودیا (جہالت) جو چت سے متلازم ہوتی ہے اس میں دوش کی موجودگی سے خلل واقع ہوتا ہے اور یہی خلل چاندی کے ارتسام کے ساتھ جو مماثلت کی وجہ سے یاد کیا جاتا ہے چاندی کی صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ پس ایک معروضی التباس چاندی کی صورت میں ہوتا ہے اور اس کے مماثل نفسی حالت میں تبدیلی ہوتی ہے جو وہی چاندی اور اس کے اتصال سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ دونوں تغیرات یعنے چاندی کے بارے میں نفس کی حالت اور چاندی کے بارے میں خارجی مظہری وہی حالت ادراک کرنے والے شعور سے ظاہر ہوتے ہیں۔ پس دو مظہری تغیر ہیں ایک تو اودیا کی حالتوں میں جس سے وہی معروضی چاندی کے مظاہر تیار ہوتے ہیں اور دوسرے انتھ کرن ورتی یا نفسی حالت میں۔ لیکن دو ممیز اور جدا مظاہر ہونے کے باوجود ادراک میں ان دونوں کا معروض ایک ہی ہونے کے سبب ایک ہی التباس کا علم ہوتا ہے۔ اس نظریۂ التباس کی خصوصی صورت یہ ہے کہ ایک ناقابل تعریف (انیرو چنیہ کھیاتی) وہی چاندی ہر اس صورت میں پیدا

[1] اکھیاتی کی تردید پر دیورن پرمیہ سنگرہ، اور نیائے مکرند دیکھو۔

ہوتی ہے جہاں بھی چاندی کا وہمی ادراک واقع ہوتا ہے۔ ویدانت میں حقیقت کے تین مراتب ہیں جو پارمارتھک یا مطلق، دیوہارک یا عام عملی تجربہ۔ اور پراتی بھاسک یا وہمی کہلاتے ہیں۔ پہلے سے صداقت مطلق کا اظہار ہوتا ہے۔ اور دوسرے دو تو دوش کی وجہ سے باطل ارتسامات ہیں۔ دیوہارک اور پراتی بھاسک میں اختلاف یہ ہے کہ دیوہارک ادراک کا دوش اس وقت تک نہ معلوم ہوتا ہے نہ دور ہوتا ہے جب تک نجات حاصل نہ ہو جائے لیکن پراتی بھاسک حقیقت کا دوش جو بہت سی خارجی صورتوں (جیسے کہ نقص حواس و خواب وغیرہ) میں واقع ہوتا ہے اس کا ہم کو عام تجربے کی دنیا میں ادراک ہوتا ہے۔ پس پراتی بھاسک تجربہ بہ نسبت دیوہارک تجربہ صرف تھوڑے عرصے تک جاری رہتا ہے۔ لیکن جس طرح دیوہارک عالم ہمارے موضوعی تجربے سے جدا بلکہ اس سے بھی پہلے اگیان کا مظہری تغیر سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح التباس (مثلاً سیپی میں چاندی کا) کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اودیا کا تغیر ہے اور دوش کے عمل سے ایک ناقابل توضیح التباس کے معروض کی تخلیق ہے۔ پس سیپی میں چاندی کے دھوکے کی صورت میں حواس سے متلازم دوش کے سبب ایک ناقابل توضیح چاندی کی تخلیق ہوتی ہے جو التباس کی ناقابل بیان چاندی کی مخلوق کہلاتی ہے۔ حواس کے تلازم سے یہاں چت جو صدف کی تہ میں موجود ہے جیسا کا ویسا رہتا ہے۔ البتہ انتہ کرن کی اودیا میں دوش کے سبب تغیرات (پرنیام) واقع ہوتے ہیں اور اس طرح وہمی مخلوق پیدا ہوتی ہے۔ پس وہمی چاندی چت کے نقطۂ نظر سے لوورت (دکھاوا) ہے اور اودیا کے نقطۂ نظر سے پرنیام ہے۔ اس لیے کہ وِوَرت اور پرنیام کا فرق یہ ہے کہ اول الذکر میں تغیرات علت سے مختلف حقیقت رکھتے ہیں (چت اس صورت سے مختلف ہے جو اس پر عاید کی جاتی ہے) لیکن موخر الذکر میں تغیرات کی حقیقت ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ تغیر کرانے والے وجود کی (چاندی کی صورت میں وہی مادہ ہے جو اودیا میں جس کا وہ تغیر ہے)۔ لیکن اب یہ دشواری پیدا ہوتی ہے کہ اگر چاندی کا وہمی ادراک چت کے اتحاد کی بنا پر ہے جو انتہ کرن ورتی کے تحت دوش اور معروض کے سبب تغیر کے طور پر واقع ہوا ہے۔ تو مجھے "میں خوش ہوں" کی طرح "میں چاندی ہوں"

باب ۱

کا تجربہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ اتحاد میرے گزشتہ تصور یعنی "یہ"
کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے اس لیے علم کی صورت بھی یہ ہوتی ہے کہ "یہ چاندی ہے"
لیکن "میں خوش ہوں" کے تصور میں خوشی کا تصور "میں" کی گزشتہ ورتی کے تعلق
سے پیدا ہوتا ہے اس طرح اگرچہ دو "چت" کا اکھٹا ہونا دونوں مثالوں میں
یکساں ہے تاہم گزشتہ ارتسام کے مطابق ایک مثال میں علم "میں ہوں" کی صورت
اختیار کرتا ہے اور دوسری مثال میں "یہ ہے" کی صورت اختیار کرتا ہے خوابوں

۴۸۸

میں خوابی ادراک بالکل ویسے ہی ہوتے ہیں جیسے کہ سیپی میں چاندی کا وہمی ادراک
ہوتا ہے۔ وہاں وہمی مخلوق خواب کے نقائص سے پیدا ہوتی ہیں اور یہ تخلیق چت
پر عاید کی جاتی ہے۔ خواب کے تجربوں کو محض حافظے کی پیداوار نہیں کہہ سکتے
اس لیے کہ خواب کے ادراک میں صورت یہ ہوتی ہے کہ میں دیکھتا ہوں کہ میں رتھ
پر سوار ہوں اور اڑ رہا ہوں۔ نہ کہ صرف رتھ کی یاد رکھتا ہوں۔ تمام حواس
خوابی حالت میں ساکت ہوتے ہیں۔ اس لیے وہاں کوئی جدا معروضی چت نہیں ہوتا
بلکہ خواب کا تمام تجربہ اپنی تمام خصوصیت زمان و مکان و معروض کے ساتھ چت پر
تھوپا جاتا ہے۔ اور یہ اعتراض قائم نہیں رہتا کہ چونکہ یہ دھوکا خالص چت پر عاید
کیا جاتا ہے اس لیے اس کو حالت بیداری میں بھی جاری رہنا چاہیے اور یہ کہ خواب
کے تجربوں کو بھی عالم بیداری میں برابر جاری رہنا چاہیے اس لیے کہ بیداری کی
منازل میں انتہ کرن، خوابی وقوف کو پیدا کرنے والے نقائص خواب کے اختتام
کے بعد مختلف احوال میں مسلسل متغیر ہوتا رہتا ہے۔ اس کو نورتی (نفی) کہتے ہیں
جس کو بادھ (موقوفی) سے تمیز کرنا چاہیے۔ خوابی تجربوں کی وہمی تخلیق پھر بھی خالص
چت پر ہو سکتی ہے لیکن ان کا پھر کبھی تجربہ نہیں ہو سکتا کیونکہ خواب کا دوش نہ ہونے
کے سبب انتہ کرن عمل کرتا رہتا ہے اور وہ تغیرات برداشت کرتا ہے جو ہمارے
سامنے پیش ہونے والے معروض کے مطابق ہوتے ہیں اسی کو نورتی کہتے ہیں
کیونکہ اگرچہ التباس موجود ہوتا ہے۔ لیکن مجھے اس کا تجربہ نہیں ہو سکتا اس کے
برعکس بادھ یا موقوفی اس وقت واقع ہوتی ہے۔ جب وہمی تخلیق موقوف ہو جاتی
ہے جیسے کہ صدف کی اصلی نوعیت معلوم ہو جانے سے چاندی کا التباس موقوف

باب ۱۰

ہو جاتا ہے اور ہم محسوس کرتے ہیں کہ یہ ہرگز چاندی نہیں ہے نہ تھی نہ ہوگی جب سیپی کا ادراک چاندی کے طور پر ہوتا ہے تو یہ چاندی ہی بطور حقیقت محسوس ہوتی ہے لیکن یہ حقیقت کا احساس کوئی وہمی تخلیق نہیں ہوتا اگرچہ چاندی وہمی معروضی تخلیق ہوتی ہے اس لیے کہ صدف ہی کی حقیقت متغیر ہو کر اس طرح محسوس ہوتی ہے کہ چاندی کا وہم اس پر عائد کیا گیا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ چاندی کے التباس سے دو طرح کے مختلف التباس سمجھ میں آتے ہیں ایک تو ناقابل تعریف چاندی کی تخلیق، دوسرے صدف کی حقیقت کو وہمی چاندی سے منسوب کرنا، جس غلط اطلاق کے باعث ہم کو التباس کے وقت یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہی حقیقت ہے۔ بے شک یہ صورت انیہ تا کھیاتی کے التباس کی ہے جس کی تائید نیائے میں کی جاتی ہے۔ ویدانت ماننا ہے کہ جب دو چیزیں (مثلاً بلور اور سرخ پھول) میرے حواس کے سامنے موجود ہوں اور میں کسی دھوکے کی وجہ سے ایک کی کیفیت دوسرے میں منسوب کردوں (مثلاً یہ دھوکا کہ یہ بلور سرخ ہے) تو ایسا دھوکا انیہ تھا کھیاتی کی صورت کا ہوتا ہے لیکن ان میں سے ایک چیز میرے حواس کے سامنے موجود نہ ہو اور دوسری موجود ہو تو التباس انیہ تا کھیاتی قسم کا نہیں ہوتا بلکہ انروچنیہ کھیاتی کی قسم کا ہوتا ہے۔ ویدانت اول الذکر التباس کی قسم سے بچ نہیں سکتا اس لیے کہ یہ یقین کیا جاتا ہے کہ صورت عالم کی ساری حقیقت کا نمود در حقیقت برہمہ کی حقیقت سے اخذ کیا ہوا ہے جو ہمارے تمام تجربوں میں منور بالذات ہے عالم کا نمود ایک وہمی تخلیق ہے لیکن حقیقت کا احساس جو اس کے ساتھ ہے وہ اس پر برہمہ کی خصوصیت کا سوء انتساب (انیہ تھا کھیاتی) ہے اس لیے کہ صرف برہمہ حقیقی اور صحیح ہے جو ہمارے تمام پُر فریب عالمی تجربے کی حقیقت کے طور پر خود کو ظاہر کرتا ہے جس طرح کہ صدف کی حقیقت چاندی کی نمود کو ایک حقیقت بخشتی ہے۔

۴۸۹

ویدانت کی اخلاقیات اور ویدانت کی نجات

ویدانت میں کہا جاتا ہے کہ جب ایک معقول شخص ویدانت کا مطالعہ کرتا ہے

باب ۱

اور اس کو استاد تعلیم دیتا ہے کہ "تو وہ (برہمہ) ہے" تو وہ شخص نجات بخشنے والا علم حاصل کر لیتا ہے اور عالم کی صورت اس کے نزدیک پر فریب اور باطل ہو جاتی ہے، ویدانت کے مطالعے کے لیے اہلیت کی یہ شرائط ضروری ہیں کہ :-

(۱) کہ وہ شخص جس نے تمام ویدوں کو پڑھا ہے اور جس نے ویدوں کے مطالعے کے لوازم سے بخوبی واقفیت حاصل کی ہے مثلاً قواعد، لغت وغیرہ تو وہ ویدوں کے علم سے مکمل طور پر واقف سمجھا جائیگا۔

(۲) کہ وہ ویدک وجوبی فرائض کو اس زندگی یا دوسری زندگی میں انجام دے چکا ہے (جیسے کہ روزانہ پوجا پاٹ، ان کو نیتہ کرم کہتے ہیں) اور موقع کے لحاظ سے وجوبی فرائض (مثلاً بچے کے پیدائش کے موقع کی رسم نیمتک کرم کہلاتی ہے) اور تمام خود غرضانہ خواہشات کی افعال کی انجام دہی سے بچا ہے (کامیہ کرم یعنے جنت میں جانے کے لیے یگیہ وغیرہ کرنا) اور تمام افعال ممنوعہ (قتل وغیرہ نشیدھ کرم) سے اس طرح پرہیز کیا ہے، اس کا نفس تمام اچھے اور برے کام (کوئی نیا کام نیتہ اور نیمتک کرم سے پیدا نہیں ہوتا اور چونکہ اس نے کوئی کامیہ اور ممنوعہ کرموں کو انجام نہیں دیا ہے اس لیے اس نے کوئی نیا کرم مکسوب نہیں کیا) سے پاک ہو گیا ہے۔ اس طرح جب اس نے اپنے نفس کو خوب پاک کر لیا ہو اور ان چار نیکیوں یا ان ذرائع سے موصوف ہے جن کی بنا پر اس کا نفس ویدانت کی تعلیم پانے کے لیے موزوں ہو گیا ہے تو اس کو سمجھنا چاہیے کہ ویدانت کی تعلیم پانے کا اہل ہے۔ یہ نیکیاں یہ ہیں

۹۰ ۴

(۱) جو کچھ ازلی ہے اور جو کچھ عارضی ہے۔ اس کا علم (۲) اس حیات اور آخری حیات کی مسرتوں اور جنت کی خواہش سے عدم تعلق۔ (۳) تمام لذتوں سے سخت نفرت اور صحیح علم کے ذرائع معلوم کرنے کی تشویش (۴) حواس پر قابو جن کے ذریعے ہر چیز کو روکا جائے۔ لیکن ان حواس سے وہ چیزیں حاصل کی جائیں جو صحیح علم کے حصول میں مدد دیتی ہیں۔ (الف) جب ان کو روک دیا تو ایسی قوت کا حاصل کرنا کہ پھر یہ حواس دنیاوی لذتوں کا لالچ نہ کر سکیں۔ (ب) شدید گرمی اور سردی وغیرہ برداشت کرنے کی قوت۔ (ج) صحیح علم کے حصول کی طرف نفس کو مشغول کرنا۔ (د) اپنشدوں اور استاد پر ایمان و اعتماد (۵) نجات کے حصول کی قوی خواہش۔

باب ۱

وہ شخص جس میں مذکورہ بالا اوصاف ہوں وہ اپنشدوں (شرون کہلاتے ہیں) کے صحیح مفہوم کے سمجھنے کی کوشش کرے اور اپنشدوں کے مفہوم کی تائید میں دلائل دے تاکہ اس کو ایسا ہی پورا یقین ہو جائے جیسا کہ اپنشدوں میں ہے (اس کو منن کہتے ہیں) اور پھر ندی دھیاسن (دھیان) کے ذریعے صداقت کو بطور واحد جاننے کی کوشش کرے اس میں یوگ کے دھیان کے عمل تمام کے تمام داخل ہیں۔ پس ویدانت اپنی اخلاقیات میں یوگ کی بنیاد پر مملو ہے البتہ اگر یوگ کی نجات پرش اور پرکرتی کے مابین اختلاف کو سمجھنے سے شروع ہوتی ہے تو ویدانت میں نجات صحیح علم کے ظہور پر موقوف ہے کہ برہمہ یا خود اپنی ذات ہی صحیح حقیقت واحد ہے[۱] میماسا کا دعوٰے ہے کہ ویدوں سے اس امر کا اظہار نہیں ہوتا کہ واحد برہمہ ہی آخری نصب العین ہے۔ بلکہ وہ لوگ اس کے قائل ہیں کہ تمام اشخاص کو ویدک احکام کے موافق عمل کرنا چاہئے تاکہ خیر حاصل کریں اور شر سے بچیں۔ لیکن ویدانت کے نزدیک اگرچہ قدیم ویدوں کا مضمون وہی ہے جو اہل میماسا کہتے ہیں لیکن یہ تو عام لوگوں کے لیے ہے لیکن منتخب لوگوں کے لیے واضح نصب العین وہ ہے جس کے بارے میں اپنشدوں میں تلقین ہے یعنے اعلیٰ ترین علم کا حصول ویدک فرایض کا انجام دینا عام آدمیوں کا کام ہے تاہم کئی لوگ (مثلاً داچسپتی مشرا اور اس کے پیرو) یہ یقین رکھتے ہیں کہ ویدک فرائض کی موزوں انجام دہی سے صحیح علم کے حصول کے لیے ایک زبردست طلب پیدا ہوتی ہے۔ اور دوسرے (مثلاً پرکاش آتمن اور اس کے پیرو) یہ یقین رکھتے ہیں کہ اس کے باعث اچھے استادوں کو حاصل کرنے کے بہت اچھے موقعے ہاتھ آتے ہیں۔ اور اس سے اپنی راہ کی کئی مشکلات دور ہوتی ہیں یہاں تک کہ ایک شخص کے لیے آسان ہو جاتا ہے کہ وہ قابل خواہش حقیقی علم کو حاصل کرے۔

عام علم کے حصول سے جو اگیان دور ہوتے ہیں وہ صرف اگیان کی ادنےٰ حالتیں ہیں، البتہ جب برہمہ گیان نمودار ہوتا ہے تو تمام اگیان دور ہو جاتا ہے۔

[۱] ۔ دیکھو ویدانت سار اور ادویت برہم سدھی۔

برہمہ گیان اپنے طلوع کی پہلی منزل پر خود علم کی ایک حالت ہوتا ہے لیکن اس کی ایسی خاص قوت ہوتی ہے کہ جب یہ علم ایک دفعہ ظاہر ہوتا ہے تو وہ علم کی حالت بھی جو پہلے اس کو منعکس کرتی ہے (چونکہ وہ خود ایک حالت ہے اس لیے وہ بھی اگیان کا تغیر ہے) خود اس علم سے فنا ہو جاتی ہے جب یہ حالت ہی فنا ہو جاتی ہے تو پھر وہی خالص غیر محدود غیر معین برہمہ اپنے حقیقی نور سے چمکتا ہے۔ پس یہ کہا گیا ہے کہ جس طرح آگ لکڑی کے ٹکڑے کو لگتے ہی تمام شہر کو جلا دے گی اور پھر خود اس لکڑی کو بھی جلا دے گی۔ پس نفس کی اس آخری حالت میں برہمہ گیان عالم کے وہمی نمود کو فنا کر دے گا اور آخر کار اس آخری حالت کو بھی فنا کر دے گا[1]

مکتی کی منزل وہ ہے کہ جس میں برہمہ کا خالص نور ست (وجود) خالص عقل یا چت اور کامل آنند کے طور پر اپنی نادر شان و عظمت میں چمکتا ہے اور باقی سب وہمی لاشے کے طور پر بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ جس طرح نمود کے تمام موجودات ایک ہی ذات کے محدود ظہور رہیں اسی طرح تمام مسرتیں اس برتر از قیاس آنند کے محدود ظہور ہیں۔ اس کا تھوڑا لطف ہم گہری بے خواب نیند میں اٹھا سکتے ہیں۔ بہر حال برہمہ کی ذات وجود رکھنے والی ہستیوں کی تجرید نہیں ہے جیسا کہ اہل نیائے کی ستا (وجود بطور تصور جنس ہے) بلکہ مقرون، اور حقیقی ہے جو خود اپنے خالص شعور اور خالص آنند کے پہلو سے ہمیشہ اپنے مطابق ہے وجود (ست) ہی خالص آنند اور خالص شعور ہے مکتی کی حالت میں اودیا کا کیا حال ہوتا ہے اس کا جواب ایسا ہی دشوار ہے جیسے یہ سوال ہو کہ اودیا وجود میں کیونکر آئی اور نمود عالم میں کس طرح متمکن ہوئی۔ یہ یاد رکھنا سب سے بہتر ہے کہ غیر معین اودیا کا مقولہ اپنی پیدائش ظہور و فنا کے لحاظ سے بھی غیر معین ہے ویدانت کے نزدیک اگر صحیح علم ایک دفعہ حاصل ہو بھی جائے تو جسم ایک عرصے تک باقی رہ سکتا ہے اس شرط سے کہ کسی فرد کے گزشتہ پکے کرم اس کا مطالبہ کریں۔ پس ناجی شخص معمولی رشی کی طرح چل پھر سکتا ہے اور برتاؤ کر سکتا ہے لیکن پھر بھی وہ نجات یافتہ رہتا ہے اور کسی نئے کرم کا اکتساب نہیں کرتا بلکہ پکے ہوئے کرموں کے سبب نتائج

---

[1] ۔ سدہانت لیش۔

باب ۱۰

۴۹۰

برداشت کئے جانے کے بعد ختم ہو جاتے ہیں اور رشی اپنا جسم چھوڑ دیتا ہے پھر اس کو کوئی دوسری پیدایش نہ ہوگی اس لیے کہ کامل علم کا ظہور لا آغاز سابقہ حیاتوں کے ازلی اور بچے کرموں کو جلا دیتا ہے اور وہ ایسے اوہام کا غلام نہیں ہوتا جو موضوعی اور معروضی ہوں یا جو کوئی علم، فعل، احساس کو اس کے لیے ممکن بنا سکے۔ ایسا انسان جیون مکت کہلاتا ہے یعنی نجات یافتہ ہے اور یہ قید حیات ہے اس کے لیے تمام عالم کا نمود بے بود ختم ہو جاتا ہے وہ خود بھی ایک نور ہوتا ہے جو اپنے آپ میں روشن ہوتا ہے جس منزل پر ہر ایک شے ہمیشہ کے لیے ختم ہو جاتی ہے۔[1]

ویدانت اور دوسرے ہندی نظامات

ویدانت صاف طور پر نیائے کا مخالف ہے اور بالعموم اس کی اکثر پُر قوت منطقی تنقید اسی کے خلاف ہے۔ خود شنکر نے نیائے کے تصورات میں تضادات اور تناقضات بتلاتے ہوئے اس کی ابتدا کی ہے کہ ان کا نظریۂ تعلیل، تصور سالمات، سمواۓ کی نسبت اور رجاتی کا تصور وغیرہ[2] سب غلط ہیں۔ اس کے پیرووں نے تو اور بھی غیر معمولی طور پر لمبی بحثیں کی ہیں جس کا اظہار پورے طور پر تسری ہرش، چت سکھ، مدھوسودن وغیرہ کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ ویدانت کو میماںسا سے صرف اس حد تک اختلاف ہے جس حد تک کہ اس میں نیائے ویشیشک کے مقولات کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ لیکن بالعموم انومان، اُپ متی، ارتھاپتی، شبد اور ان اپلبدھی کے پرمانوں کے لحاظ سے دونوں ہم رائے ہیں۔ ذاتی صداقت اور علم کی بذات خود ظاہر ہونے والی قوت کے اصولوں کے لحاظ بھی ویدانت میماںسا کا اپنا بڑا احسان خیال کرتا ہے۔ لیکن میماںسا سے بڑا اختلاف ویدوں کے عملی فرائض کے متعلق ہے چنانچہ

---

[1] دیکھو پنچ دشی۔

[2] دیکھو شنکر کی نیائے کی تردید شنکر بھاشیہ ۲/۲ ۔

باب ۱

بڑے مباحث اس امر کو ثابت کرنے کے لیے شامل کئے گئے ہیں کہ ویدوں کے
فرائض عام آدمیوں کے لیے ہیں اور اعلیٰ مرتبے کے لوگوں کے لیے ویدک فرائض
کی ادائی کی کوئی اہمیت نہیں ہے بلکہ ان کو تو ان سے بالاتر اٹھ کر اعلیٰ ترین
علم حاصل کرنا ہوتا ہے اور یہ کہ انسان اس وقت تک ویدک فرائض انجام
دے سکتا ہے جب تک کہ وہ ویدانت کی تعلیم و مطالعے کا اہل نہ ہوا ہو۔

سانکھیہ اور یوگ سے ویدانت کے تعلقات قریبی معلوم ہوتے ہیں ہم کو
معلوم ہے کہ ویدانت نے پاکیزگی ذات اور دھیان وغیرہ کے ان تمام خصوصی
ذرائع کو قبول کیا ہے جن کی یوگ نے تائید کی ہے۔ ویدانت اور سانکھیہ کا
اصلی فرق یہ ہے کہ سانکھیہ یقین کرتا ہے کہ مادہ جس سے عالم بنتا ہے پروشوں
کی حقیقت کے پہلو بہ پہلو ہے۔ بعد کے زمانے میں ویدانت کا اس حد تک سانکھیہ
سے اتحاد ہو چکا ہے کہ اس نے بعض وقت مایا کو ستو، رج اور تم کا مرکب کہا
ہے۔ ویدانت یہ بھی مانتا ہے کہ ان تینوں خصوصیات کے مطابق مایا کے مختلف
تغیرات کی تشکیل ہوتی ہے۔ اس طرح ایشور کے بارے میں یہ یقین ہے کہ وہ
خالص ستو کے نفس سے موصوف ہے۔ لیکن ستو، رج اور تم کو ویدانت
نے قبول کیا ہے لیکن ان کو میلانات کے مفہوم میں مانا ہے نہ کہ حقایق کے طور پر
جیسا کہ سانکھیہ میں تسلیم کیا جاتا ہے علاوہ بریں ان تمام تغیرات کے باوجود مایا
کے بارے میں خیال ہے کہ وہ نمود عالم کے مادے کے طور پر ناقابل تعریف
و غیر معین ہے اور اپنی فطرت میں مثبت یا منفی کے طور پر سمجھ میں آنے والی اشیا
سے مختلف ہے یہ ایک غیر مستقل لاشے ہے، ایک شعبدے کا سا وجود ہے، جو
صرف اس وقت تک موجود ہوتا ہے جب تک کہ ظاہر رہتا ہے۔ پرکرتی بھی
ناقابل تعریف ہے بلکہ ناقابل ثبوت ہے جہاں تک کہ اپنے ظہور سے جدا اس
کی اصلی فطرت کا تعلق ہے۔ لیکن پھر بھی اس کے متعلق یہ یقین ہے کہ وہ مثبت
حقایق کا اتحاد ہے۔ وہ صرف اس لیے ناقابل تعریف ہے کہ اس کی تعمیر میں
جو حقایق تھے وہ متحد نہیں ہوئے تھے۔ اس کی کوئی قابل اظہار کیفیات
نہیں جس کے ذریعے اس کی تعریف کی جا سکے۔ بہر حال مایا تمام

۴۹۳

باب ۸

صورتوں میں ناقابل ثبوت ناقابل تعریف اور غیر معین ہے وہ تو غیر معین کا ایک جدا ہی مقولہ ہے۔ سانکھیہ کے نزدیک ارواح کی شخصی انفرادیت ہے لیکن ویدانت کے نزدیک صرف ایک روح یا ذات ہے جو مایا کے تغیرات کے اثر سے کثرت معلوم ہوتی ہے۔ ادھیاس یا التباس سانکھیہ اور ویدانت دونوں میں ہے۔ اول الذکر التباس کو محض پرکرتی اور پرش کے مابین عدم امتیاز یا محض عینیتوں یا خاصیتوں کا سوٴ انتساب متصور کرتا ہے۔ لیکن ویدانت کے نزدیک نہ صرف سوٴ انتساب ہے بلکہ باطل اور بالکل ناقابل تعریف تخلیق ہے۔ سانکھیہ کے نزدیک تعلیل سے حقیقی تغیر مراد ہے لیکن ویدانت کے نزدیک سارا تغیر محض نمود ہے۔ اگرچہ بہت سے اختلافات ہیں لیکن بہر حال یہ غور کرنا آسان ہے کہ غالباً دونوں نظاموں کی ابتدا اپنشدوں کے زمانے میں ہوئی ہے دونوں نظامات کی تعمیر مماثل تصورات پر ہوئی۔ جو صرف میلانات میں مختلف ہیں اور بتدریج موجودہ اختلافات کے باعث دو نظامات کی صورت میں دکھائی دے رہے ہیں اگرچہ شنکر نے بہت کوشش اس ثبوت کے فراہم کرنے میں کی کہ سانکھیہ کا نقطۂ نظر اپنشدوں میں نہیں ہے لیکن ہم اس کی تعبیروں اور استدلال سے بہ مشکل ہی قائل ہو سکتے ہیں وہ جس قدر زیادہ زور استدلال میں دکھاتا ہے، اتنا ہی زیادہ ہم شک میں پڑتے چلے جاتے ہیں کہ ضرور سانکھیہ کی فکر کا ماخذ اپنشدوں میں موجود ہے۔ شنکر اور اس کے تابعین نے تنقید کی منطقی صورت کو بہت کچھ بودھوں سے سیکھا ہے۔ اس کا برہمہ ناگارجن کے شونیہ سے بہت مشابہ ہے یہ واقعی بہت دشوار ہے کہ خالص وجود اور خالص عدم کے مقولوں میں امتیاز کیا جا سکے تنویر ذات کے متعلق وگیان وادیوں کے احسانات شنکر پر ہیں اور اس میں کچھ مبالغہ نہیں ہے۔ وگیان بھکشو اور دوسرے لوگ شنکر کے خلاف جو الزامات عاید کرتے ہیں اس میں بہت کچھ سچائی معلوم ہوتی ہے کہ وہ خود چھپا ہوا بودھ تھا۔ میرا خیال ہے کہ شنکر کے فلسفے کا کثیر جز وبدھومت کے وگیان واد، اور شونیہ واد کا مرکب ہے اور اس پر اپنشدوں کے تصور ذات کے استقلال کا اضافہ کیا گیا ہے۔

۴۹۴

تمت

صحت نامہ

تاریخ ہندی فلسفہ جلد اول

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱	۱۱	لگاتے	لگائے	۲۶	۱۲	ضمایات	صنمایات
۲	۲۳	راداتیہ	رواتیہ	۲۸	۶	منفرر	منور
۶	۱۱	مباحثے	.	۳۰	۱۳	فوقنت	فوقیت
۸	۲۴	اصول	اصوؔل	۳۱	۲۲	ورنے	کرتے
۹	۲۵	یہ جلد	یہ جلد	۳۲	۱۲	لو	کو
۱۰	۱	فکہ	فکر	۳۴	۶	کابنات	کائنات
〃	۲۳	برسما	برہما	۷۶	۱۶	آپ	آب
۱۱	۲	کیسے	کہتے	۱۱۳	۱	سہ.....ک	ہمیشہ کے
۱۴	۷	ہرجخلیق	ہرتخلیق	۱۱۹	۱	بیاے	نیائے
۱۷	۲	لی	کی	〃	۱۸	حقیقی	حقیقی
〃	۲۰	لقر	کفر	〃	۲۰	ضنا	فنا
۱۸	۱۹	خوا	خواہ	۱۲۱	۱۰	سادھوؤں	سادھوؤں
۲۲	۳	مسکافات	مکافات	۱۲۳	۱۲	کھوش	گھوش
۲۳	۱	قسماتی	صنماتی	۱۲۴	۱۰	(۴)	(۵)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۲۴	۱۸	دیب	دیپ	۱۸۱	۱۱	کنرت	کثرت
۱۲۷	۱۲	ہبی	بھی	"	۱۲	طرح	طرح
"	۲۰	ببر	بھر	"	۱۵	استیا	اشیا
۱۲۸	۱۳	آلے	آسکے	۱۸۳	۱۲	فریب	قریب
"	۲۰	ڈی ین	ڈی۔ این	۱۸۴	۵	اونچ نچ	اونچ نیچ
۱۳۵	۱۰	گرنا	کرتا	۱۹۲	۱۸	مدہب	مذہبیہ
"	۲۳	ہبے	سے	۱۹۴	۴	ترجہ	ترجمہ
"	۲۵	کھاتا۔ ہے	کھاتا ہے	۱۹۶	۷	اس سکو	اس کو
۱۳۶	۱۳	ستارے	استعارے	"	۲۵	وحدت	
۱۴۸	۹	ہوسکتا	ہوسکتا	۱۹۸	۷	ذہینت	ذہنیت
۱۵۲	"	ناگریز	ناگزیر	۱۹۹	۱۴	سب	سبب
۱۵۴	۷	سے	سے	"	۱۹	اوریا	اودیا
"	۲۵	بسودھی تک	دسودھی تک	۲۰۳	۸	توفنس	تونفس
۱۵۵	۱۴	لطور	بطور	۲۰۴	۲۰	رکھنی	رکھتی
۱۵۶	۲۵	جیعال پتی	جیال پتی	۲۰۶	۱۰	دالتی	ڈالتی
۱۵۹	۱	ہم	ہم	۲۰۸	۸	آخرالدکر	آخرالذکر
"	۲۰	اسلی	اسکی	۲۱۹	۹	تخلیق	تخلیق
۱۶۱	۲۴	دیگھ	دیکھو	۲۲۴	۲۶	مرلوط	مربوط
۱۶۲	۷	خبال	خیال	۲۳۳	۹	خو	جو
۱۶۶	۱۹	شاگردوں کے شاگردوں کے	شاگردوں کے	۲۴۵	۱۳	تصین	تعیین
				۲۷۰	۱	مفرلبہ	مضربطیہ
۱۷۴	۲۶	غیز طبوعہ	غیر مطبوعہ	۲۷۲	۲۳	نیبول	جیتیوں

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲۸۲	۹	دو	وہ	۴۱۸	۷	دالسیا	والسیا
؍	۱۹	دالت	۔	۴۲۷	۱۷	شیئیت	تشیئیت
۲۸۳	۰	جیینیوں	جبیفیوں	۴۳۲	حاشیہ سطر ۸	ستھواجے	سمواسچے
۲۹۵	۳	داحل	داخل	۴۳۴	۳	بہتھی	برتھی
۳۱۸	۸	پلیپنے	پہنچنے	؍	۹	دگرووقو	(دگروتی)
۳۳۸	۱۰	آراپے	آراسے	۴۳۶	۳	بیں	سن
۳۳۹	۱	طوران	طورپرانی	۴۳۸	۴	(جھتوابھاس)	(ہیتوابھاس)
۳۴۱	۱	خاصیت	خاصیت کا	؍	حاشیہ سطر ۳	غیرکلی	غیرملکی
۳۴۳	۴	اشفتاق	اشتقاق	۴۴۲	حاشیہ سطر ۵ و ۹ و ۱۰	پانی بڑھنے	پانی پڑھنے
۳۵۵	۱۷	انظباط	انضباط				
؍	۲۱	یوک	یوگ	۴۴۴	۵	پیاسے	پیمانے
۳۵۸	۷	یوگ	یوگ	۴۶۶	۱۴	ابتزاری	اہتزازی
؍	۸	ہم	تھم	۴۸۱	۲۴	دافع	واقع
۳۵۹	۹	بوڈھ	بودھ	۴۸۶	۷	خرارت کی	حرارت کے
۳۶۴	۲	قتاقی	شقاقی	۴۹۳	۲	ہیں	ہیں
۳۸۹	۱۵	خرد	خود	۴۹۴	۱۴	ہوئی)	ہو)
۳۹۳	۱۰	خبلتوں	جبلتوں	۵۰۳	۱۵	ذریے	ذریعے
۳۹۷	۲	(وحدبت)	(وحدیت)	۵۰۴	حاشیہ سطر ۲	مستمل	مشتمل
۴۰۰	حاشیہ سطر ۱	دقوی	وقوفی	۵۳۰	۱۲	دلائل	دلائل
؍	؍	سولوف	موقوف	۵۳۳	۱۹	دیلی	اہل
؍	؍	ماثلیت	مماثلت	۵۵۴	۸	(جزی)	(جودی)
؍	؍ ۴	خارجی	خارجی	۵۶۵	۱۷	قو	تو

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۵۶۵	۲۰	اگمیہ	یگمیہ
"	۲۲	"	"
"	۲۴	"	"
۵۶۶	۷	گمیہ	یگمیہ
"	۲۰	"	"
۵۶۷	۱	کنک	گمک
"	۵	گیہ	یگمیہ
"	۷	ہستی	ہستی
"	۸	"	"
"	۱۹	"	"
"	۲۲	"	"
"	"	"	"
۵۶۹	۱۷	(دگو)	(دگوئ)
۵۷۱	۱۸	رہے	رہنے
۵۷۸	حاشیہ سطر ۶	یرکرن	پرکرن
۵۷۹	۱۵	لاباجائے	لایاجائے
۵۸۱	۲۰	یکمیہ	یگمیہ
۵۸۲	۲۳	پرلے	پرلے
۵۹۶	۱۹	پہیچتے	پہنچتے
۶۱۰	۱۶	ہم سوتتر	برہم سوتتر
۶۱۲	۱۷	جانتے تھے	جاتی تھی
"	۱۸	قانولی	قانونی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۶۱۲	۲۰	اپنشد	اپنشد
۶۱۳	۶	مطلقی	منطقی
"	۷	"	"
۶۱۶	۲۰	وحدت دات	وحدت ذات
۶۲۲	۲۳	کیتہ	کیتھ
"	"	"	"
۶۴۱	حاشیہ	اسنبلہ	باب ا
"	۵	سے	سے
۶۴۲	۱۸	صوبت	صورت
۶۴۳	۱	حقیقی	حقیقی
"	۴	کی	گی
"	۱۱	تنقیض	تنقیض
"	۱۸	چو	جو
"	۲۰	صوبت	صورت
۶۴۴	۱۷	خہ	نہ
"	[illegible]	سولے	سوائے
۶۴۶	۱۳	نہ	نہ
۶۴۷	۱۶	تصدیق	تصدیق
۶۵۱	۲۴	سورتوں	صورتوں
۶۵۲	۲۳	کھڑا	گھڑا
"	۲۴	کھڑے	گھڑے
"	۲۵	طہر	طور

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۶۵۲	۲۵	مرف	صرف	۶۹۱	۱۳	اگمیان	اگیان
۶۵۴	۱۶	خایب	غایب	۶۹۵	حاشیہ ع۱	یری	پری
۶۵۶	حاشیہ	۴د۴	۴۵۴	۶۹۷	۳۰	ہتوتی	ہوتی
۶۷۴	۱۳	اتسالین	اتساین	۶۹۸	۳	سا	مسا
،،	۲۱	پید	پیدا	۷۰۰	۲۴	کس	عکس
۶۸۲	۱۵	عدمہ	عدم	۷۰۱	۳۰	صرح	طرح
۶۸۶	۱۸	یس	پس	۷۰۳	۶	لی	کی
،،	۲۴	کرں	کرن	۷۰۵	۱۴	ودانت	ویدانت